

علی بن محمد عمن ذکره عن احمدبن محمد بن عیسی عن محمد بن حمران عن الفضل بن السکین عن ابی عبد الله علیه السلام قال:

قال امیر المومنین علیه السلام: اعرفوا الله بالله و الرسول بالرساله و اولی الامر بالامر بالمعروف و العدل و الاحسان

کافی، ج۱ ص ۸۵ کتاب توحید، باب «انه لا یعرف الا به»

رهنامه پژوهش
۱۵|۱۶
نشریه علمی - فرهنگی
پاییز و زمستان ۹۲ | ۴۰۰۰ تومان

دفتر اطلاع‌رسانی و توسعه فرهنگ پژوهش
معاونت پژوهش حوزه های علمیه

صاحب امتیاز | معاونت پژوهش حوزه های علمیه
مدیر مسئول | سیّد علی عماد
ناظر کیفی | مجتبی زارعی
سردبیر | مصطفی کاویانی
دبیر سرویس پرونده علم | امیر عمو غلامی
دبیر سرویس سیره بزرگان | محمدحسین فروغی
مدیر اجرایی | رضا ثانی
هیئت تحریریه | امیر غلامی، مهدی محققی‌فر، مهدی طهماسبی، ابراهیم ابراهیمی، کامران عطارکاشانی، مصطفی کاویانی

حروف نگار | علی جواد دهقانی
ویراستار | علیرضا سالوند

مدیر هنری و طراح گرافیک | محمد صداقت
Graphic.umsa.ir

عکاس | مصطفی معراجی
طراحی لوگو (نامواره) | میثم اشعری

توزیع و اشتراک | علی مهدوی، مصطفی عابدی نسب
تلفن توزیع و امور مشترکین | ۰۹۱۹۵۸۷۶۰۴۰
نشانی | قم، صندوق پستی: ۳۷۱۶۵/۱۳۳

ارتباط با سردبیر : ۰۹۳۷۳۴۳۷۲۹۱
پست الکترونیک: rahnameh@yahoo.com

فقه اکبر

مراجعه به مجموعه تصنیفات و تألیفات علمای شیعه در عصر پس از غیبت، نشان از اهتمامی مضاعف به تدوین مسائل اعتقادی پیش از احکام عملی دارد. این رویه که گاه نگارشی یکپارچه می‌یافت با عنوان «فقه» نامگذاری می‌شد و سپس برای تفکیک مسائل اعتقادی از احکام عملی، آن را همانند الاهیات فلسفه، به دو بخشِ عام و خاص تقسیم می‌کردند و بخش مربوط به مسائل کلامی را «فقه اکبر» می‌نامیدند.

مسعود بن‌عمرو بن‌عبدالله تفتازانی، از متکلمان بزرگ اهل‌سنت، در فرازهایی که از قدمای اصحاب نقل می‌کند، به این تعبیر تصریح کرده و وجه اهتمام آنان را در عباراتی چنین یادآور شده است: «... فأخذ أربابِ النظر و الاستدلال فی استنباط الأحکام وبذلوا جهدهم فی تحقیق عقائد الإسلام، و أقبلوا علی تمهید اُصولها وقوانینها، وتلخیص حججها وبراهینها، وتدوین المسائل بأدلتها، والشبه بأجوبتها، وسمّوا العلم باسم الفقه، وخصوا الاعتقادیات باسم الفقه الأکبر...».[1]

بنابراین سیره سلف بر این بوده که در درجه اول، «متکلم» باشند و سپس «فقیه» به معنای مشهور و امروزی آن، وگرنه همه آن بزرگان ابتدا در اصول دین به فقاهت می‌رسیدند و سپس به تفقه در فروع می‌پرداختند. نگاهی گذرا به تراث علمی ـ کلامی و فقهی گذشتگان مؤید این ادعا است. ملاحظه آثار علمی و تألیفات و تصنیفات مختلفِ بزرگانی چون ابن‌ابی‌عقیل، ابن‌جنید، شیخ صدوق، شیخ مفید، شیخ طوسی، خواجه نصیر، علامه حلی، محقَق اردبیلی، محقق کرکی و غیره، ما را به ویژگی‌های برجسته این بزرگان در «فقه اکبر» و «فقه اصغر» رهنمون می‌سازد و وادارمان می‌کند تا اعتراف کنیم آنان با تبحر در علم کلام و با دفاع از اعتقادات اهل‌بیت(علیهم السلام) و تبیین نظریات اعتقادی ـ کلامی شیعه به تفریعات فقهی پرداخته‌اند.

این اهتمام نشانه‌ای از لزوم فراگیری کلام پیش از یادگیری احکام عملی است؛ ضرورتی که به خوبی در کلمات معلم ثالث، میرداماد، نشان داده شده است: «بر هر مکلف، واجب عینی است که قبل از نماز و قبل از وضو و غسل و تیمم و بالجمله قبل از هر عبادتی از عبادات شرعیه، علم یقینی به معارف مبدأ و معاد که اصول دین است، با دلیل و برهان مفید یقین تحصیل نماید و حصول این علم یقینی شرط صحت جمیع عبادات است و هیچ عبادتی بی آن صحیح نیست و اسقاط تکلیف نمی‌کند و تقلید قول غیر در آن کافی نیست...».[2]

پی‌نوشت:

۱. تفتازانی، مسعود بن‌عمرو بن‌عبدالله، شرح المقاصد، ج ۱، ص ۱۶۴.

۲. میرداماد، محمدباقر حسینی، شارع النجاة فی أبواب العبادات، ص ۲۴۶.

کلام



بایسته‌های تحصیل و تحقیق در علم کلام

حجت‌الاسلام و المسلمین علی ربّانی گلپایگانی

در این مصاحبه اســتاد به مباحثــی از جمله وظائف، موضوع، روش و جایگاه علــم کلام در حوزه علمیه می‌پردازد. در ادامه به ارائه روش‌های مختلف که در مطالعه کلام جدید و قدیم وجود دارد و ملاک‌های اولویت‌گذاری مسائل کلامی، همچون مسائل مهم خداشناسی(عدل، نبوت و..) می‌پردازد. در خلال بحث با معرفی کتاب‌های مختلف و نافع در این زمینه‌ها به خصوص درمورد کلام جدید و تاریخ شکل‌گیری و تفاوت‌های آن با کلام قدیم می‌پردازد.



فلسفه علم کلام

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحسین خسروپناه

در این مصاحبه اســتاد به بررسی چیســتی فلسفه علم کلام، تعاریف، قلمرو (مســائل عقایــد دینــی) و مقاصد آن می‌پــردازد؛ در ادامه ایشــان به بیان روش‌های کشــف وتبین کلام (نقلی، عقلی، تحلیلی و...) و ساختارهای علم کلام با توجه به روش تاریخی ـ منطقی می‌پردازد و تفاوت‌های فلسفه و کلام و اینکه آیا فلسفه کلام روش‌های خاصی دارد را مورد بررسی قرار می‌دهد و نظــرات خویش را مبنی بر دلائل ضعف فلســفه و عقائد در حوزه علمیه و راه کارهای آن با ارائه پیشنهاد برای شیوه مطالعه کلام در پایه‌های مختلف، را بیان می‌نماید.



میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس

حجت‌الاسلام‌والمسلمین‌محمدتقی‌سبحانی /دکترمحمدجعفررضایی

در این مقاله میراث کلامی شــیعه از سه منظر قالب، سبک و محتوا بررسی می‌شــود. نویســنده بعد از این بررســی تاریخ کلام را به چهــار دورۀ کلی تاسیس، رقابت با فلسفه، فلسفی شدن و دورۀ معاصر تقسیم می‌کند. تاریخ کلام شــیعه، ثمرات بازســازی میراث کلامی و اصطــلاح کلام جدید، دیگر موضوعات مورد اشاره دراین مقاله می‌باشد.



نسبت سنجی علم کلام و فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور

این مقاله در صدد بیان این مطلب است که اولاً تعریف فلسفه و کلام چیست؟ و این دو علم در پی پاســخ دادن به چه مســائلی‌اند؟ و ثانیاً چه تفاوت‌هایی بین آنها وجود دارد؟ از این رو در آغاز، علم فلســفه و کلام تعریف می‌شود و سپس به تفاوت‌ها و احیاناً تشابه‌های آنها پرداخته می‌شود.



در کلام چه مسیری را باید طی کرد؟

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی

در این نوشــتار بطــور اجمالی به مباحــث مقدماتی علــم کلام مانند: روش پژوهش یا ســیر مطالعاتی در کلام، علل نیاز به این علم،هدف از فراگیری آن،محتوای دروس آموزش کلام و...پرداخته می‌شود.بررسی تعاریف علم کلام و رســیدن به یــک تعریف جدید هم از جملــه موضوعات مورد بحث می‌باشد.

بایسته‌های تحصیل و تحقیق در علم کلام



اشاره

در این مصاحبه استاد به مباحثی از جمله وظائف، موضوع، روش و جایگاه علم کلام در حوزه علمیه می‌پردازد. در ادامه به ارائه روش‌های مختلف که در مطالعه کلام جدید و قدیم وجود دارد و ملاک‌های اولویت‌گذاری مسائل کلامی، همچون مسائل مهم خداشناسی(عدل، نبوت و..) می‌پردازد. در خلال بحث با معرفی کتاب‌های مختلف و نافع در این زمینه‌ها به خصوص درمورد کلام جدید و تاریخ شکل‌گیری و تفاوت‌های آن با کلام قدیم می‌پردازد.

در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام و المسلمین علی ربّانی گلپایگانی

■ **موضوع، غایت، روش، جایگاه و ارزش علم کلام چیست؟**

استاد: علم کلام از نظر موضوع و غایت، با اعتقادات در ارتباط است؛ این علم حقایق اعتقادی را بررسی و مطالعه می‌کند و به دفاع از آنها می‌پردازد؛ بنابراین موضوع کلام اسلامی، عقاید اسلامی و غایت آن، دفاع از آن اعتقادات است. اگر در مباحث اعتقادی شبهه و پرسشی مطرح شود، مسئولیت پاسخگویی به آنها و دفاع از اعتقادات بر عهده علم کلام و متکلمان است.

اهداف علم کلام متنوع و متعدد است؛ به همین دلیل روش‌هایش نیز متعدد و متنوع است و از روش‌های گوناگون منطقیِ مُجاز و موجه مثل قیاس، برهان، تمثیل، جدل احسن، خطابه و... استفاده َمی‌کند. تمام اینها برای متکلم مجاز است؛ یعنی باید متناسب با موضوع و هدف، روشش را انتخاب کند؛ همان‌طور که قرآن می‌فرماید: «ادعوا الی سبیل الی ربک بالحکمة و الموعظة الحسنة و جادلهم بالتی هی احسن».

متکلم در حوزه کلام آنچه در قرآن و احادیث مطرح شده، جمع‌آوری می‌کند و نظام می‌دهد و سپس تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد و بعد اثبات می‌کند. سپس در مقام دفاع برمی‌آید. در طول تاریخ این کارها در کلام اسلامی شدهٍ است؛ اما گاهی بعضی از آنها یا بخشی از هر کدام برجسته شده است؛ مثلاً در اوایل شکل‌گیری این دانش، نظام‌مندکردن مباحث اعتقادی کار ارزشمند و لازمی بود که امثال شیخ صدوق و شیخ مفید، بیشتر به این وظیفه کلامی پرداخته‌اند. در زمان‌های دیگر نیز کارهای دیگری شد.

مبنای حیات دینی انسان اعتقاٍدات است و با قبول اعتقادات است که انسان وارد اسلام می‌شود. اصلاً آن آیات قرآن که تقدم نزولی دارند، از سنخ اعتقادات‌اند. گام نخست همه انبیا نیز اعتقادات بوده است. سیره علمی ائمه اطهار(علیهم السلام) نیز همین‌طور بوده است. ایشان وقتی آزادی عمل داشتند و می‌توانستند در حوزه معارف اسلامی تلاش کنند، به اعتقادات توجه زیادی می‌کردند، به‌ویژه در زمان امام باقر و امام صادق(علیهما السلام) که بحث امامت بسیار مطرح بود و ویژگی خاصی داشت. ائمه(علیهم السلام) مجلس تشکیل می‌دادند و عده‌ای را به مناظره وامی‌داشتند و در مورد مناظره‌شان قضاوت می‌کردند.

■ **با توجه به این اهمیت، آموزش کلام در حوزه‌های علمیه را چگونه ارزیابی می‌کنید و چه بایسته‌هایی برای آن در نظر دارید؟**

استاد: در وضعیت فعلی در خارج از حوزه، یک دوره اعتقادات ساده در مدارس آموزش داده می‌شود؛ البته بدون در نظر گرفتن سطح علمی دانش‌آموزان ابتدایی و راهنمایی و دبیرستان که اعتراضاتی را هم در برٍ داد. پس از ورود به حوزه *آموزش عقاید* آیت‌الله مصباح تدریس می‌شود. قبلا به جای این کتاب، *شیعه در اسلام* خوانده می‌شد که کار اشتباهی بود؛ چرا که بعضی از مباحث این کتاب، در سطح بالایی است و نباید در مقدمات خوانده شود.

سپس در ادامه مقدمات، کتاب بدایة المعارف خوانده می‌شود که آن‌چنان که باید، استدلال ندارد، بلکه گزارشی از اعتقادات شیعه است. مؤلف نیز سعی کرده است به گونه‌ای گزارش دهد که از جنبه‌های چالشی به دور باشد؛ به همین دلیل در مصر، علمای اهل سنت برای آشنایی با عقاید شیعه، کتاب *عقائد الامامیه* را که *بدایة المعارف* شرح آن است، مبنای کار قرار داده‌اند. درباره اینکه کتاب *بدایة المعارف* چقدر با کتاب *عقائد الامامیه* متناسب است، گفته شده این شرح اوج و حضیض دارد؛ یعنی بعضی از مباحث را در سطح بالایی همچون حکمت متعالیه و مطالبی را نیز بسیار معمولی بیان کرده است؛ بنابراین گزارش شده است این کتاب، کتاب درسی مناسبی نیست، مگر اینکه در آن بازبینی صورت گیرد.

از کتاب‌هایی که تا به اینجا مطرح کردیم، هیچ‌کدام به مباحث و قواعدِ فلسفی نمی‌پردازد، مگر *آشنایی با علوم اسلامی* استاد مطهری که بعضاً خوانده می‌شود و بخشی از کتاب، آشنایی با فلسفه است که در حد مختصری طلبه را با فلسفه آشنا می‌کند.

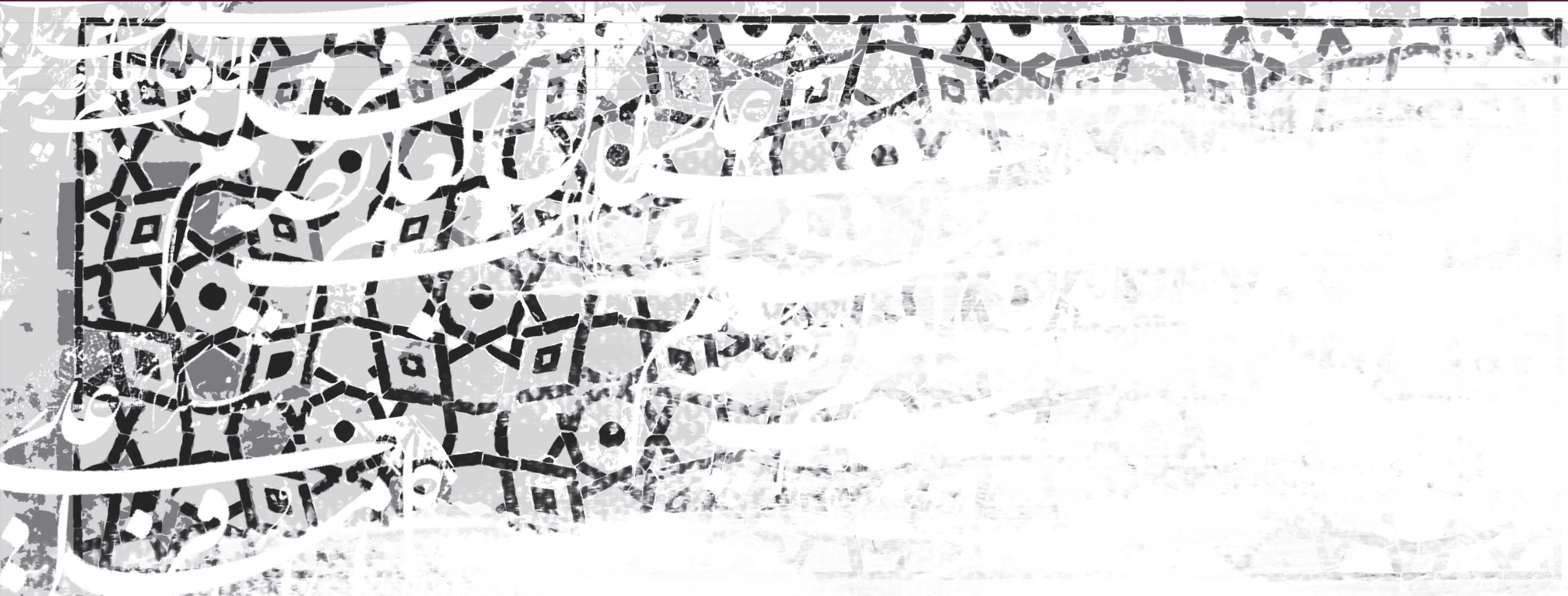
در پایه‌های هفتم و هشتم *محاضرات فی الالهیات* آیت‌الله سبحانی خوانده می‌شود. اصل این کتاب، *الالهیات علی هدی الکتاب و السنه* است که در چهار جلد تدوین شده است و مناسب کتاب درسی شدن نیست. یکی از دلایل، اندک‌بودن زمان و طولانی‌بودن مباحث این کتاب است؛ بر همین اساس، کتاب تلخیص‌شده تدریس می‌شود.

مطالعه کلام در حوزه با اتمام کتاب *محاضرات* پایان می‌پذیرد؛ البته ما پیشنهاد کردیم در بحث اعتقادات به این مقدار اکتفا نشود و برای پایه‌های بالاتر نیز اعتقادات به سبکی دیگر باشد که متصدیان این امر می‌فرمایند دروس حوزه زیاد است و به همین مقدار باید اکتفا کرد.

اما در موضوع فلسفه، در سطح یک و دو، *بدایة الحکمه* و *نهایة الحکمه* خوانده می‌شود که پیشنهاد می‌شود قبل از خواندن *الالهیات*، در فلسفه متنی مختصرتر از *بدایة الحکمه* خوانده شود؛ چرا که این کتاب بالاتر از

---

* علی ربانی گلپایگانی، مدرس سطوح عالی حوزه علمیه در رشته‌های الهیات و معارف اسلامی است. از ایشان ۴۳ اثر در قالب کتاب و ۱۰۶ اثر در قالب مقاله علمی، ارائه شده است که از جمله آن می‌توان به: الالهیات فی مدرسه اهل البیت، القواعد الکلامیه و الکلام المقارن، اشاره نمود.



سطح ابتدایی فلسفه است و برخی از قسمت‌های آن بسیار دشوارتر از *نهایة الحکمه* است؛ اگرچه در مقایسه با *منظومه*، ابتدای فلسفه محسوب می‌شود. در واقع از آنجا که *منظومه* اولین کتاب فلسفی حوزه بود، علامه طباطبایی کتابی ابتدایی‌تر از آن تألیف کردند و آن را *بدایة الحکمه* نام نهادند؛ بر همین اساس آهنگ و سبک این کتاب همانند *منظومه* است، چنان‌که *نهایة الحکمه* همانند *اسفار* است.

▪ این مهجوریت کلام در متن حوزه‌های علمیه و اهمیت آن در دنیای امروز، ما را وادار می‌کند که به روش فراگیری و مبانی نظری علم کلام و منابع پیشنهادی شما برای تحصیل و مطالعه در این رشته بپردازیم.

استاد: به طور مشخص سه شاخه علمی به عنوان مبادی نظری علم کلام حائز اهمیت است.

۱. علم منطق،
۲. فلسفه اولی،
۳.معرفت‌شناسی.

منطق

اگر بخواهیم در حوزه کلام به صورت منطقی و عقلی وارد شویم، باید همچون علوم دیگر مبادی و مقدماتی را طی کنیم. یکی از مبادی عقاید استدلالی، منطق است. فراگیری این علم در سطح کتاب *المنطق* مرحوم مظفر بسیار خوب است. این کتاب ادبیاتی روان و به روز دارد و مباحث را اولویت‌بندی کرده است. این روند در دیگر کتاب‌های منطقی همچون *شرح شمسیه* و *حاشیه* ملاعبدالله رعایت نشده است.

منطق را نباید در یک دوره و یک سطح خواند و سپس آن را رها کرد، بلکه منطق را باید در سه دوره آموزش دید. وقتی به خواجه‌نصیرالدین طوسی به‌عنوان الگو در علم کلام می‌نگریم، می‌بینیم او از منطق شروع کرد و سپس به کلام رسید. همو کتاب *منطق التجرید* را نوشت که نقطه آغاز کتاب *تجرید* ایشان است و علامه حلی که از شاگردان برجسته ایشان است، این کتاب را با نام جوهر *النضید* شرح کرده است. در میان کتاب‌های قدیمی، این متن بهترین است.

طلبه باید به گونه‌ای برنامه‌ریزی کند که در دو یا سه نوبت و به طور منظم با مباحث منطقی ارتباط داشته باشد و این هم به این صورت ممکن است که در مرحله اول یک دور منطق خوانده شود و بعد از مثلاً یک سال، شخص دوباره به کتاب مراجعه کند و حتی اگر توانست مباحثه کند، به‌خصوص در متون استدلالی و کلامی اهتمام به این باشد که قواعد منطق به صورت کاربردی اجرا شود. این کار باعث می‌شود منطق برای انسان به صورت ملکه دربیاید؛ اما متأسفانه منطق در حوزه نه در زمان مناسب و نه به صورت مناسب تدریس می‌شود. علاوه بر آنچه گفته شد، طلبه باید با متن‌های مختلف منطقی آشنا شود.



بی‌گمان برای کسانی که در دوره‌های تخصصی و عالی علوم عقلی، مانند فلسفه، کلام و دین‌شناسی تحصیل می‌کنند، دانستن منطق در حد المنطق مرحوم مظفر، کفایت نمی‌کند و به بحث‌های عمیق‌تری نیاز دارند.



فلسفه

مورد دیگر آشنایی با قواعد عقلی است که در باب هستی‌شناسی مطرح است، مباحثی همچون خداشناسی، نبی‌شناسی، امام‌شناسی و.... مرحوم خواجه بعد از منطق التجرید، مباحث فلسفه را مطرح کرده است. علامه حلی نیز در کتاب *کشف المراد*، مطلب اول و دوم را به فلسفه اختصاص داده است و از مطلب سوم به بعد به اعتقادات پرداخته است.

باید مباحث فلسفی را حلاجی کرد و در آنها به ورزیدگی رسید تا مباحث اعتقادی مثل وجوب خداوند، وحدت و فاعلیت خداوند و... فهمیده شود. درباره خواندن فلسفه، دست‌کم باید بگوییم در مباحث اعتقادی، نظریات فلسفی مطرح شده است و هر کس بخواهد این نظریات را رد کند، باید با فلسفه آشنایی داشته باشد و آن را خوانده باشد؛ مثلاً می‌گوییم خداوند فاعل است. آیا خداوند فاعل بالقصد است یا فاعل بالرضا یا فاعل بالعنایه یا فاعل بالتجلی یا...؟

غرض این است که بگوییم اگر طلبه مباحث *بدایة الحکمه* را بداند آنچه برای مباحث کلامی لازم است، طی کرده است؛ البته کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* علامه مطهری و علامه طباطبایی نیز کتاب بسیار ارزشمندی است. هدف این نیست که انسان تقلید کند و به خاطر بسپارد. در بحث فلسفی موضع انسان باید مشخص باشد؛ اما منطق عمدتاً بدیهیات است و انسان ناخودآگاه به آن عمل می‌کند و جای انتقاد کم است؛ ولی فلسفه فرق می‌کند؛ مثلاً اصالت یعنی چه؟ اصالت با ماهیت است یا نه؟ و.... نباید مباحث فلسفی را کنار گذاشت و گفت مثلاً من می‌خواهم فقط به مسائل اصلی بپردازم. در واقع این کار بدون تحصیل مقدمه امکان‌پذیر نیست.

ما در علوم حوزوی دیواری کوتاه‌تر از علم کلام، بالاخص کلام جدید نداریم. کسی که می‌خواهد کلام بخواند باید این مقدمات را فراهم آورد، بلکه باید فقه واصول را هم خوب بخواند و دست‌کم پنج سال در درس خارج شرکت کند. بدون این مقدمات نمی‌توان متکلم شد.

معرفت‌شناسی

مورد دیگر معرفت‌شناسی است. در آثار فلسفی و کلامیِ ما مباحث معرفت‌شناسی موجود است، اما به صورتِ پراکنده. در این میان علامه طباطبایی مقداری منظم کار کرده‌اند و شهید مطهری و شهید صدر نیز به دنبال ایشان مطالبی دارند؛ اما نظام نوشتاری استاد مصباح در *آموزش فلسفه* کامل است و این کتاب در این زمینه قابل استفاده است، همین‌طور کتاب *مسئله شناخت* استاد مطهری و کتاب *تئوری شناخت در فلسفه ما* از شهید صدر.

معرفت‌شناسی در طلیعه مباحث کلامی است. متون گذشته ما به این مسئله توجه داشته‌اند. کتاب *الیاقوت فی علم الکلام* اثر ابواسحاق ابراهیم بن‌نوبخت ـ که علامه حلی آن را شرح کرده و *انوار الملکوت فی شرح الیاقوت* نام نهاده ـ شاید نخستین متنی است که به صورت منظم در کلام عقلی نوشته شده است. ما کتاب *الاعتقادات* شیخ صدوق را هم داریم که صرفاً جمع کردن



و خلاصه روایات است؛ اما کتاب *الیاقوت* سبک استدلالی دارد. مؤلف وقتی وارد مباحث می‌شود، به مسائل مربوط به شبهات سوفسطایی‌ها می‌پردازد و اینکه آیا ما مسائل بدیهی داریم یا نه؟ آیا نظر و تفکر مفید هم است یا نه؟ اینها پرسش‌های اساسی معرفت‌شناسی است که مؤلف به آنها پرداخته است. بعد از ایشان، مرحوم لاهیجی در کتاب *سرمایه ایمان* به مباحث منطقی و معرفت‌شناسی پرداخته است.

شرح مقاصد نیز که از آثار اهل‌سنت است، به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته است. کتاب درسی دیگری میان اهل‌سنت موجود است به نام شرح *عقائد النفسیه* که تفتازانی آن را شرح کرده است. این کتاب بسیار زیبا از علم و معرفت و ادوات معرفت ـ مثلاً فکر و عقل یا خبر و نقل ـ بحث کرده که آیا ابهام از ادوات معرفت است یا نه؟ اینها مباحث معرفت‌شناسی است و در بحث معرفت‌شناسی متکلمان جلوتر از فلاسفه بوده‌اند و صاحب نظرتر بودند. هیچ کتابِ فلسفی را نمی‌توانید بیابید که در آغاز، بحث معرفت‌شناسی را مطرح کرده باشد؛ مثلاً آیا با تفکر می‌شود به معرفت رسید یا خیر. همچنین شبهات سوفسطایی‌ها را پاسخ نداده‌اند؛ ولی متکلمان به این کار پرداخته‌اند.

مکتب‌های فکریِ معرفت‌شناسی عقل‌گرایی، رئالیسم و... است. ما باید درباره این مکتب‌ها و نظریاتشان مطالعه کنیم تا بتوانیم در مسئله معرفت‌شناسی موضع خودمان را مشخص کنیم. در این باره می‌توان به کتاب *اصول فلسفه و روش رئالیسم* مراجعه کرد. این اثر، کتابی کلیدی و عمیق و با سبکی جدید است. علامه طباطبایی مباحث معرفت‌شناسی را در مقاله‌های اول (شش مقاله اول) آورده است. یکی از مهم‌ترین مسائل معرفت‌شناسی این است که ادراکات ما چقدر اعتبار علمی دارد؟

کتاب *فلسفتنا* شهید صدر نیز در بخش‌هایی به معرفت‌شناسی پرداخته است. این کتاب بسیار ارزشمند است و تقریباً در فضای علامه طباطبایی و شهید مطهری سیر کرده است. شیوه‌ها و نگاه‌ها بسیار به هم شبیه است. اثر دیگر شهید صدر در این زمینه *تئوری شناخت در فلسفه ما* است که ظاهراً شاگردان ایشان دو بار کتاب را ترجمه کرده‌اند. شهید صدر در این کتاب به نظریات دکارت و هیوم و... پرداخته است. جلد اول *آموزش فلسفه* اثر استاد مصباح نیز در بخش‌هایی به مباحث معرفت‌شناسی پرداخته است که کتاب خوبی است. برای بسط اطلاعات نیز کتاب *مسئله شناخت* شهید مطهری و به‌ویژه مباحثی که ایشان در *شرح مبسوط منظومه* آورده، بسیار مفید است، به‌خصوص جلد سوم آن. ویژگی منطق منظومه نیز این است که نظم‌هایش به انسان کمک می‌کند و گاهی مثال‌های خوبی زده است، به‌خصوص در مغالطات. کتاب بعدی در این زمینه اثر آیت‌الله جوادی آملی است به نام *شناخت از منظر قرآن*. ایشان در کتاب *تبیین براهین اثبات وجود خدا* نیز در مقدمه کتاب، مباحث معرفت‌شناسی را آورده است. ایشان به این نکته توجه داشتند که ابتدا باید مباحث معرفت‌شناسی را مطرح کرد و بعد وارد مباحث شد. از کتاب‌هایی که از غربی‌ها ترجمه شده است، می‌توان به *مابعد الطبیعه یا فلسفه عمومی* اثر پُل کول کیه اشاره کرد که دکتر یحیی مهدوی آن را ترجمه کرده است.

■ آموزش کلام به چه دانش‌های مکمل و مطالعات تکمیلی نیازمند است و منابع آنها چیست؟

استاد: در علم کلام دانستنی‌ها وجود دارد که بصیرت و توانمندی ذهن انسان را بالا می‌برد. این دانستنی‌ها عبارت است از آشنایی با ماهیت علم کلام و مباحث کلامی و تاریخ علم کلام؛ البته این مباحث بسیار به هم نزدیک است و برای مطالعه آنها نیازی به استاد نیست.

کتاب *گوهر مراد* اثر مرحوم لاهیجی در این زمینه کتاب خوبی است. شاید یگانه کتاب در بین شیعه است که به این مباحث پرداخته است. مرحوم لاهیجی سه کتاب دارد: *سرمایه ایمان*، *گوهر مراد* و *شوارق الالهام* که شرح بر *تجرید الکلام* است. در کتاب *گوهر مراد* افکار ابتکاری زیاد است. کتاب *شرح مقاصد* تفتازانی هم مقداری به این مباحث پرداخته است. بعد هم *آشنایی با علوم اسلامی* شهید مطهری است که ابتکار جالبی است. شهید مطهری در این کتاب برای هر یک از علوم اسلامی شناسنامه‌ای آورده است که بخشی نیز به علم کلام اختصاص دارد. آیت‌الله سبحانی استاد بزرگوار ما نیز در این زمینه کارهای زیادی کرده است. کتاب *بحوث فی الملل والنحل* ایشان در جهان شیعه منحصر به فرد است. تا به امروز در مورد ملل و نحل کتاب‌های محدودی نوشته شده است؛ مثل *فرق الشیعه* مرحوم نوبختی که فقط به فرقه‌های شیعی پرداخته یا *اوائل المقالات* شیخ مفید که عقاید شیعه و معتزله و گاهی عقاید دیگران را بیان کرده است یا کتاب *المقالات والفرق* از سعد بن‌عبدالله اشعری که ظاهراً مقدار کمی از آن در اختیار است. در آخر هم اثر آیت‌الله سبحانی که اثری ارزشمند و برتر از آن کتاب‌ها است. ایشان آدم بسیار پرکاری است.

کتابی هم از بنده چاپ شده است با نام *فرق و مذاهب کلامی* که مباحث به صورت دسته‌بندی در آن آمده است. دیگر آثار بنده *درآمدی بر علم کلام* و *ما هو علم الکلام* است. الان در صدد آنیم که تاریخ تحلیلی علم کلام نوشته شود. این بحث از شیعه شروع شده است. گفتنی است دانش‌هایی که با عنوان مکمل برای متکلم بیان شد، مفید است و بصیرت انسان را توسعه می‌دهد و در بحث‌های تطبیقی یعنی کلام تطبیقی، کمک شایانی به انسان می‌کند. ماهیت علم کلام، تاریخ و تطور علم کلام و مذاهب و فرقه‌های علم کلام، از این دسته است.

بعد از این مقدمات، به روش مطالعه در مباحث علم کلام جدید و قدیم می‌پردازیم. در باب کلام قدیم می‌توان به دو صورتِ متن‌محوری و مسئله‌محوری به مطالعه پرداخت.

مرحله اول: متن‌محوری

کتاب *کشف المراد* یکی از این منابع است که مقصد سوم به بعد آن برای مباحثه مناسب است. مقصد اول و دوم نیز از مبادی علم کلام است (مباحث فلسفی). مقصد سوم این کتاب که شروع *تجرید الاعتقاد* است، به خداشناسی و ذات و صفات خدا پرداخته است. مقصد چهارم بحث نبوت، مقصد پنجم بحث امامت و مقصد ششم بحث معاد است.

دیگر منبع، کتاب *شوارق الالهام* اثر ملاعبدالرازق لاهیجی است که در عرض *کشف المراد* است. این کتاب نیز شرحی بر *تجرید* است. این شرح از ابتدای *تجرید* شروع کرده است؛ اما متأسفانه در بحث علم خداوند به اتمام رسیده است؛ با وجود این از دو جهت کتاب عمیقی است: ۱. مطالبی از فلسفه در تبیین متن آورده و گزینشش دقیق بوده است؛ ۲. کتاب تحقیقی است و نکاتی که در توضیح و نقد بیان کرده، بسیار ارزشمند است.

از بین متون اهل‌سنت نیز می‌توان به شرح قوشچی، از مذهب اشعری و کتاب *الارشاد* ابوبکر باقلانی اشاره کرد که کتاب درسی بوده است، همچنین کتاب امام الحرمین در قرن پنجم و ابوحامد غزالی که رویکرد عرفانی داشته است. بعد از او امام فخرالدین رازی است که بسیار معروف است و کتاب‌های زیادی دارد و گرایش فلسفی به مباحث داشته است. از جمله کتاب‌های کلامی‌اش المطالب العالیهٔ، *الاربعین فی اصول الدین* و *المحصل* است؛ جناب خواجه‌نصیر *المحصل* را تلخیص و نقد کرده و آن را *تلخیص المحصل* نامیده است.

اثر دیگر در میان اهل‌سنت کتابی است با نام *المواقف فی علم الکلام* از عضدالدین ایجی که در یک جلد چاپ شده است. به نظر می‌رسد مؤلف از مرحوم خواجه تقلید کرده و در میان اهل‌سنت متنی جامع و موجز بر جای گذاشته است که رقیب کتاب *تجرید* باشد. اگر کسی بخواهد همتا و همپای *کشف المراد* کتابی از اهل‌سنت نام ببرد که متن و شرحی از اشخاص معتبر داشته باشد، *شرح المواقف* است که علامه مجلسی در *بحارالانوار* از آن نقل می‌کند. متن درسی دیگری هم در حوزه‌های اهل‌سنت تدریس



متکلم در حوزه کلام آنچه در قرآن و احادیث مطرح شده، جمع‌آوری می‌کند و نظام می‌دهد و سپس تبیین می‌کند و توضیح می‌دهد و بعد اثبات می‌کند. سپس در مقام دفاع برمی‌آید.





می‌شود به نام شرح العقائد النفسیهٔ که یک متن ماتریدیه قوی از ابوحفص نفسی است. جناب تفتازانی آن را شرح کرده است. این کتاب حواشی بسیاری دارد.

همچنین کتابی هست که اعتقادات معتزله را بیان می‌کند. این کتاب یک‌جلدی و مختصر به نام *شرح الاصول الخمسه* از قاضی عبدالجبار همدانی است. همو کتاب مفصلی به نام *المغنی فی ابواب التوحید و العدل* دارد که بیست جلد از آن چاپ شده و بعضی از مجلدات هنوز چاپ نشده است. جلد بیستم آن را در رد امامت شیعی نوشته و سید مرتضی کتابی به نام *الشافی* در جواب این کتاب نوشته است. سید مرتضی در این اثر، عین عبارات قاضی را نقل و آن را نقد کرده است.

در متن‌های کلامی، *کشف المراد* از شیعه و *شرح المواقف* جرجانی از اشعریون و برای ماتریدیه و معتزله *شرح اصول الخمسه* متن‌های معتبری‌اند.

از دیگر منابع شیعی، آثار شیخ مفید بدون استثنا خوب است؛ مثلاً یکی از آثار ایشان *اوائل المقالات فی المذاهب و المختارات* است که اعتقادات شیعه و معتزله و مرجئه و اهل حدیث را بیان کرده است. انگیزه مؤلف این بوده است که حدود و ثغور شیعه را مشخص کند؛ چرا که در گذشته، شیعه را مستقل نمی‌دانستند و جزو معتزله یا اهل حدیث به حساب می‌آوردند؛ ولی در زمان شیخ مفید شرایط از لحاظ سیاسی به گونه‌ای شد که ایشان توانست شیعه را معرفی کند. از دیگر آثار ایشان *تصحیح الاعتقاد بصواب الانتقاد* است. شیخ مفید مرد بسیار بزرگی است. او خلل‌ها را یافته و رفع کرده است. ایشان تک‌رساله‌های زیادی دارد. کتاب‌های شیخ مفید از کتاب‌های زنده است و همیشه به آن نیازمندیم.

بعد از شیخ مفید، شاگرد ایشان سید مرتضی واقعاً رجل بزرگی است و آثار زیادی دارد. یکی از آثار ایشان *الذخیره فی علم الکلام* است و کتاب دیگرش *الملخص فی اصول الدین* است. ایشان همچنین در باب عصمت و شبهات آن کتاب *تنزیه الانبیاء* را دارد که از بهترین آثار ایشان در این باب است. در باب امامت نیز کتاب *الشافی* را نوشته است. مجموعه رساله‌های سید مرتضی در رجعت، عصمت، امامت و غیره نیز جمع‌آوری شده و در چهار جلد با عنوان *رسائل الشریف المرتضی* چاپ شده است.

از دیگر شخصیت‌های بزرگی که آثاری در اعتقادات دارند، شیخ‌الطائفه محمد بن‌حسن طوسی است. ایشان یک دوره تفسیر نوشت تا نشان دهد شیعه منهج مستقلی در تفسیر دارد. گفتنی است نوشتن تفسیر برای اولین بار کار بسیار سختی است. در حوزه اعتقادات هم کتابی دارد به نام *الاقتصاد فیما یتعلق بالاعتقاد* که در یک جلد چاپ شده است. دیگر اثر او *تمهید الاصول* است و کتاب دیگر که که ناب و جالب و در مسئله غیبت است، کتاب *الغیبه* ایشان است که استدلالی و عمیق نوشته شده و از منابع کلامی به شمار می‌رود.

در قرن پنجم و ششم نیز بزرگانی در اعتقادات دست به تألیف زده‌اند. سدیدالدین حمّصی که ظاهراً در قرن ششم می‌زیسته، کتابی دارد به نام *المنقض من التقلید* (العتیق العراقی نام دیگرش است). بعد به خواجه طوسی می‌رسیم که کتاب مهمش در کلام، همان *تجرید الاعتقاد* است، لکن *قوائد العقائد* و *تلخیص المحصل* نیز از آثار ایشان است.

از دیگر منابع کلامی *قواعد المرام فی علم الکلام* ابن‌میثم بحرانی است که کتابخانه آیت‌الله مرعشی آن را چاپ کرده است. ایشان تفکر عقلی قوی‌ای داشته و



معاصر با خواجه‌نصیر طوسی (۶۷۹ یا ۶۹۹) است و با محقق صاحب *الشرایع* هم‌دوره بوده است. محقق اول (محقق حلی) اثری در اعتقادات با عنوان *المسلک فی اصول الدین* دارد. از دیگر منابع کلامی *کشف المراد* علامه حلی است که از معروف‌ترین آثار ایشان است. ایشان کثیرالتألیف بوده است. *منهاج الکرامه* در بحث امامت، *نهج الحق و کشف الصدق* نیز از آثار او است که بسیار ارزشمند است.

▪ بعد از این مرحله متن‌خوانی و متن‌محوری برای تخصص در علم کلام چه کاری باید انجام داد و روی چه مسایل و موضوعاتی کار کرد؟

استاد: اگر انسان بخواهد کارش علمی‌تر و دقیق‌تر باشد، راهش این است که به منابع مذاهب دیگر نیز رجوع کند و لذا آن کتاب‌هایی که بنده عرض کردم، این فایده را دارد. طالب کلام پس از آنکه یک دوره کلام را به صورت متن‌محور مطالعه کرد، لازم است در مرحله دوم، روش مسئله‌محوری عمل کند؛ یعنی بایستی به صورت موضوع‌محور یا مسئله‌محور تحقیقات را ادامه دهد.

دو ملاک برای اولویت‌گذاری مسائل کلامی می‌توان تعریف کرد: ۱. جایگاه مسئله در مقایسه با مسائل دیگر؛ یعنی اینکه مسئله در کلام چه جایگاهی و چه اهمیتی دارد؛ ۲. نیاز و ابتلا به آن مسئله.

اولویت با مسائل خداشناسی

در کلام مسائل یا مباحث مربوط به خداشناسی، جایگاه بسیار برجسته‌ای دارد. در مباحث خداشناسی دو بحث مطرح است: ۱. اصل وجود خدا و براهین اثبات وجود خدا؛ ۲. صفات الهی.

در عصر جدید شبهه‌ها و اشکال‌هایی درباره وجود خداوند مطرح شده است که باید در بخش خداشناسی به این شبهات جدید پرداخت. گفتنی است برهان امکان و وجوب از بهترین و متقن‌ترین برهان‌های اثبات وجود خدا است؛ بر همین اساس خواجه نصیرالدین طوسی در کتاب *تجرید* به همین برهان اکتفا کرده است.

مسئله صفات الهی

چنان‌که گفته شد یکی از بحث‌های خداشناسی، بحث وجودشناسی صفاتِ خداوند است. صفات خداوند از نظر وجود، از نظر واقعیت چگونه واقعیتی دارند؟ آیا اصلاً واقعیت دارند؟ اگر دارند عین ذات‌اند یا زائد بر ذات‌اند ؟ قدیم‌اند یا حادث‌اند؟ این بحث از بحث‌های مهم کلامی است که باید در مورد آن تحقیق و پژوهش کرد. بحث دیگر معناشناسی صفات ذات و صفات فعل است. معناشناسیِ صفات بحث گسترده‌ای است و همه صفات را در بر می‌گیرد. یکی از پرسش‌های آن این است که آیا می‌توانیم صفات خدا را بشناسیم یا اینکه معنای صفات را نمی‌فهمیم.

به طور کلی باید گفت اگر کسی بخواهد در باب صفات الهی به لحاظ معنا وارد بحث شود، این شقوق و این اقوال را باید بررسی کنید که آیا معنای صفات قابل شناخت است یا قابل شناخت نیست و باید تأویل یا تفویض و یا تشبیه کرد.

موضوع عدل

بعد از آن دو بحث کلی و عمده در باب خداشناسی، بحث از عدل و به عبارتی افعال الهی مطرح می‌شود؛ منتها عدل الهی در کلام خیلی گسترده است. در آن بخش از علم کلام که به عدل الهی پرداخته، مسائل بسیار مهمی آمده است؛ مثلاً در آنجا از حسن و قبح عقلی بحث شده است. سپس بحث مربوط به جبر و اختیار مطرح شده که بحث خیلی مهمی است و از مسائل اساسی است. دیدگاه‌های مختلف در این بحث، جبرگرایی، تفویض، امر بین الامرین است.

علی‌القاعده چون از قاعده لطف در نبوت و مخصوصاً در امامت و در بحث‌های مختلفی استفاده می‌شود و یک قاعده کلیدی است، جا دارد این قاعده در تحقیقی عمیق بررسی شود و اقوال و نظریات و ادله و شبهات و اشکالات آن دیده شود. حسن و قبح عقلی، قاعده لطف و بحث جبر و اختیار از مباحث بسیار کلیدی کلام است.

مسئله نبوت

در بحث نبوت چند بحث شاخص داریم، از جمله مسئله دلالت معجزه بر صدق دعوی نبوت، ویژگی‌های معجزه، فارق بین معجزه و کرامت و سحر. عصمت، دایره عصمت و ادله عصمت نیز از مباحث مهم نبوت است؛ بنابراین بحث معجزه، عصمت، وحی و حقیقت وحی از مباحث مهم مسئله نبوت است.

مسئله امامت

امامت از مهم‌ترین مباحث شیعه است و بسیار اهمیت دارد، به‌خصوص امروزه که بار دیگر مورد هجمه جدی واقع شده و حتی کسانی به نام شیعه درباره امامت، القای شبهه و اشکال می‌کنند. اهداف امامت، صفات امام، بحث عصمت و امامت، افضلیت در امامت، طریق تعیین امام، امامت عامه، امامت خاصه، افضلیت امیرالمؤمنین، نصوص امیرالمؤمنین



توجّه بیشتر به کلام جدید در حوزه‌های علمیّه

کلام جدید هم، به همین ترتیب است. امروز، مباحث کلامی که برای دفاع از عقاید دینی مطرح است، غیر از مباحثِ آن وقت‌هاست؛ چه کسی حالا، شبهه ابن کَمّونَه را مطرح می‌کند؟ امروز، شبهات فراوانی در عالَم ذهنیّات و معارف بشری هست. حوزه‌های علمیّه، باید این شبهات و راه مقابله با آنها را بدانند و در مقابل فلسفه‌ها و گرایش‌ها و مذهب‌ها، همیشه یک حالت بُرندگی و تهاجمی داشته باشند. پس، این رشته‌ها باید در حوزه‌ها، مورد توجّه قرار بگیرد و متخصّصانی در این علوم، تربیت بشوند و حوزه به چشم بی‌اعتنایی، به این‌ها نگاه نکند.



از جملـه مباحث امامت اسـت که باید بر روی آن کار شـود.

مسئله معاد

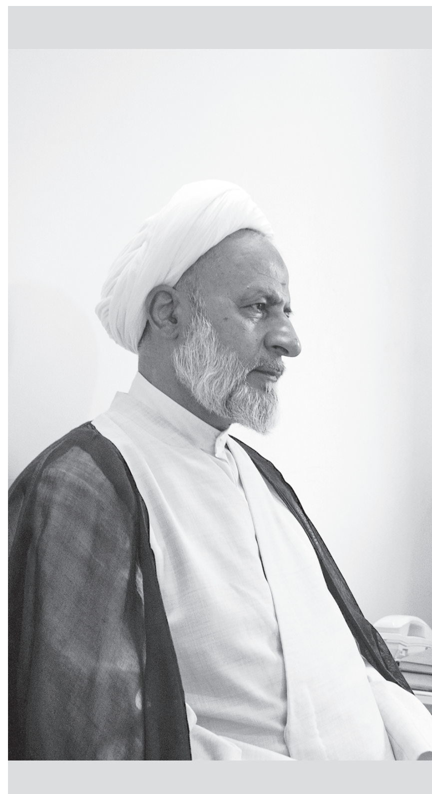
در بحـث معـاد، بحـث از تجـرد نفس بحث مهمی اسـت و بقـای انسـان در بحـث معـاد از مباحث خیلی مهم اسـت. همچنیـن تجسـم الاعمـال بحـث پراهمیتی اسـت اینکه انـواع کیفرهـا و و تجسـم اعمـال چـه رابطـه‌ای دارنـد؟ رابطـه عمـل و پـاداش چیسـت؟ اسـتاد مطهـری در کتاب *عـدل الهـی* بـه ایـن مسـئله پرداختـه کـه بحـث مفیدی اسـت. از دیگـر مباحـث مهـم معـاد، کیفیـت معـاد اسـت. بحـث جسـمانی یـا روحانی‌بـودن معـاد یـا هـم جسـمانی هـم روحانی‌بـودن آن. اینها از مسـائل کلیدی معاد اسـت و بقیـه بحث‌ها عمدتاً نقلـی خواهد بود، مثـل مواقف قیامت، مشـاهد قیامت، صراط و میزان و اعراف و حسـاب و شـهود و... بحـث خلـود نیـز از بحث‌های مهم مسـئله معاد اسـت. پـس ما در کار کلامی، دو روش داریم: ۱. روش متن‌محوری کـه مقـدم اسـت و ۲. مسـئله و موضوع‌محـوری که شـش اولویـت می‌تـوان بـرای آن در نظـر گرفـت. مـلاک بـرای واردشـدن بـه بحث‌های موضوعی، یکی نقش آن مسـئله و موضوع در مباحث کلامی اسـت ـ مثلا قاعده حسـن و قبح قاعـده‌ای کلیـدی اسـت ـ و دیگری اولویت مسـئله اسـت؛ مثـلاً در بـاب امامـت شـبهاتی مطـرح اسـت کـه بایـد این شـبهات حـل شـود. اولویت‌هـا نیز بر اسـاس جایـگاه، مورد اطلاع بودن و درونی‌بودن مشـخص می‌شـود. راه تشخیص آن هـم ایـن اسـت که طلبه از منابع دسـت اول شـروع کند و منابـع جدیـد را نیـز ببینـد. طلبـه بایـد در تحقیقاتـش به منابـع اصیـل رجوع کند تـا کار او عمیق و عریـض و اصیل باشـد؛ البته آثار معاصرانی همچون علامه طباطبایی، اسـتاد مطهری و... نیز بسـیار قابل اسـتفاده اسـت؛ اما باید از سـید مرتضـی و شـیخ مفیدهـا و خواجه‌نصیـر طوسـی‌ها و امثال ایـن اکابـر شـروع کرد تـا عقبه کار محکم شـود.

کلام جدید

■ **ماهیت کلام جدید چیسـت و چه مسایلی در کلام جدید طرح شـده است؟**

استـاد: شـاید تصـور شـود قدمـت کاربـرد اصطـلاح کلام جدیـد در جهـان اسـلام به یک قـرن نمی‌رسـد و در همین دوره‌هـای اخیـر مطـرح شـده اسـت؛ امـا واقعیت آن اسـت کـه سـابقه بیشـتری دارد و از اواخـر قـرن نـوزده کـه رابطه جهـان اسـلام و دنیـای غرب بیشـتر شـد، به دنیای اسـلام منتقـل شـد و بحث‌هـای جدیدی در حـوزه دیـن و آموزه‌ها و عقایـد دینی مطرح شـد. قبـل از همه در مصـر این تحول واقـع شـد. اصطـلاح کلام جدیـد نـام جدیدی اسـت که در حـدود یـک قـرن از تاریخِ طـرح آن در حـوزه بحث‌هـای دین‌پژوهـی می‌گـذرد. گاهـی نیـز از آن بـا عنـوان الهیـات مـدرن (تئولـوژی) تعبیـر می‌کنند.

اصطلاح کلام جدید نام جدیدی است که در حدود یک قرن از تاریخ طرح آن در حوزه بحث‌های دین‌پژوهی می‌گذرد. گاهی نیز از آن با عنـــوان الهیات مدرن (تئولوژی) تعبیر می‌کنند.



دربـاره اینکـه مقصـود از کلام جدید چیسـت و چه تفاوتی بـا کلام قدیـم دارد، تلقی‌هـا و تفسـیرهای متفاوتـی ارائه شـده اسـت. در ایـران اصطـلاح کلام جدیـد را اسـتاد مطهـری بـه کار بـرد. در غـرب نیـز بعـد از آقـای ویلیـام جیمـز کـه در تعابیـرش اصطـلاح کلام جدیـد را بـه کار بـرده اسـت، جـان هیک کـه یکـی از متکلمان مسـیحی اسـت، همیـن اصطـلاح را بـه کار می‌بـرد. او را بـا عنوان پـدر الهیـات جدیـد در غرب می‌شناسـند. شـلایرماخر فرد دیگری اسـت کـه بر تجربـه دینی تأکید می‌کنـد و معتقد اسـت کلام جدیـد بـه جـای اینکه بـه عقل اسـتناد کند و بـر وحـی اتکا داشـته باشـد، بایـد بـر تجربه دینـی مبتنی شـود. او حتـی بـه وجـدان اخلاقـی آقـای کانـت توجهی نمی‌کنـد. پـس آقـای شـلایرماخر یکـی دیگر از کسـانی اسـت اصطـلاح کلام جدیـد را بـه کار برده‌انـد. او کلام جدیـد را کلام و الهیاتـی می‌دانـد کـه مبتنـی بـر تجربـه دینـی باشـد. از ایشـان نیـز بـا عنـوان پـدر الهیـات جدید نـام برده‌انـد.

اصطـلاح کلام جدید در الهیات مسـیحی نام جدیدی اسـت که فیلسـوفان دین و متکلمان مسـیحی در قرن بیسـتم به کار گرفته‌انـد؛ ولـی واقعیـت آن بـه قـرن بیسـتم اختصاص ندارد، بلکه از یک دیدگاه، الهیات مسـیحی پس از رنسـانس علمـی و اطلاعـات دینی را شـامل می‌شـود. بنابـر این نظر، کلام جدید و الهیات جدید از آن زمان مطرح شـده اسـت. از دیـدگاه دیگـر، کلام جدیـد ناظر به الهیـات مبتنی بر تجربه دینی اسـت کـه این نظر را شـلایرماخر مطرح کرده اسـت.

تفاوت کلام جدید و قدیم

آنچـه بـا عنـوان کلام جدید مسـیحی شـناخته می‌شـود از نظر موضوع و مسـائل بـا کلام قدیم تفاوتی نـدارد. موضوع و مسـائل محـوری کلام مسـیحیت، چـه در کلام قدیـم و چـه جدیـد تفاوتـی نمی‌کنـد، بلکـه تفـاوت در روش‌هـا و نگرش‌هـای کلامـی اسـت.

در کلام قدیم مسـیحی دو روش و نگرش کلی وجود داشـته اسـت: ۱. روش و نگـرش عقلـی و ۲. روش و نگرش نقلی یا همـان وحیانـی. در روش عقلی در تبیین و اثبات عقاید دینی و دفـاع از آنهـا بـه تحلیل‌هـا و تأمـلات عقلی اهمیـت داده می‌شـد؛ مثـلاً آقـای توماس آکوییـنـاس و آنسـلم قدیس به ایـن روش اهمیـت می‌دادنـد؛ امـا در روش نقلی یـا وحیانی، کتاب مقدس مورد اسـتناد و استشـهاد قـرار می‌گرفت.

پـس از تحولات عظیم رنسـانس و بعـد از آن در عرصه‌های فلسـفه، علـم و اجتمـاع، کلام نیـز دچار تغییر و تحول شـد. دکارت فلسـفه جدید را مطرح کرد و جان لاک تجربه‌گرایی را کـه رویکـرد جدیدی در فلسـفه بود، مطرح کـرد. در حوزه مسـائل علم همچون نجوم، هیئت، فیزیک، زیست‌شناسـی و غیـره نیـز تحولاتـی رخ داد و مسئله‌سـاز شـد. در حـوزه اجتمـاع نیـز بحث دموکراسـی، جامعـه مدنـی و تکثرگرایی سیاسـی مطرح شـد. این سـه نمونـه تحول، بسترسـاز یک سلسـله سـؤال و شـبهه در حوزه دین و مسـائل دینی شـد. پـس از تحـولات عظیمـی کـه پـس از رنسـانس در عرصه‌هـای فلسـفه علـم و اجتمـاع رخ داد و فضـای تفکـر و ایمـان بشـر جدیـد را تحـت تأثیـر قـرار داد، عـده‌ای از



فیلسـوفان و متکلمـان مسـیحی به این فکـر افتادند که روش نـوی در الهیات بـه کار گیرند کـه بتواننـد در مقابـل چالش‌هـای جدیـد مقاومـت کننـد و دین را بـرای مخاطبـان خود که گرفتار شکسـت و تردید فلسـفی و کلامی شـده بودند، قابل قبول سـازند. انگیزه آنان کاملاً مقـدس بـود. آنان بـه دنبال رهیافت و روشـی بودند که بتواند برای نسـل جدید جذاب باشـد و در مقابـل آن شـبهات مقاومـت کنـد. یکی از ایـن رهیافت‌ها تجربه دینی بـود. تجربه دینی یکـی از نمایان‌تریـن ایـن راه حل‌هـا بـود که شـلایرماخر مطرح کـرد. این بدین معنا اسـت کـه تجربـه دینـی از نظر آنان بهترین سـنگر جدیدی بود کـه الهیون در آن جـا می‌گرفتند تا بتواننـد از دیـن و دیانت دفـاع کنند.

شـلایرماخر می‌گفت راه عقلـی بـه نتیجـه نمی‌رسـد. از سـوی دیگـر بـا توجه بـه نقدها و انتقادهایـی کـه بـر کتـاب مقـدس وارد شـده بود، او احسـاس می‌کـرد دیگـر نمی‌توان کتـاب مقـدس را به‌عنـوان مجموعه‌ای از سـخنان خـدا پذیرفت. گفتنی اسـت این کتاب چنـد مؤلـف دارد و در زمـان واحـد تدوین نشـده و مطالبش بـا هم ناسـازگاری دارد. کتاب مقدس هم از قداسـتی که داشت افتاد و عقل نیز پس زده شـد. در این میان شـلایرماخر تجربـه دینـی را کلیـد حـل ایـن مشـکلات می‌دانسـت. او تجربـه دینـی را در حـل همه مسـائل الهیـات غیر از اموری که درک آنها برای بشـر ممکن نیسـت مثـل تثلیث و امثال آن، راهگشـا می‌دانسـت.

تجربـه دینـی عبارت اسـت از احسـاس وابسـتگی مطلـق در برابر حقیقـت نامتناهی. گفتنی اسـت بحـث از تجربه دینی بیشـتر در پروتسـتانتیزم مطرح شـد. یکـی از افرادی کـه طرفدار

در *فلسـفه غرب* اسـت. ایـن کتاب دو ترجمـه دارد. یک ترجمه را آقای بهاءالدین خرمشـاهی انجـام داده و مؤسسـه مطالعـات و تحقیقـات فرهنگـی آن را چاپ کرده اسـت. همان‌طور که از نـام کتـاب مشـخص اسـت، موضـوع مباحث این کتـاب برهان‌ها یـا دلایلی اسـت که در طـول تاریـخ الهیات مسـیحی بر وجود خداوند اقامه شـده اسـت. در این کتـاب این برهان‌ها مـورد نقـد و ارزیابـی قـرار گرفته اسـت، با این توضیح کـه مباحث این کتاب در واقع بخشـی از دائرة المعارف *فلسـفه* پل ادواردز اسـت.

در ایـن کتـاب برهان‌هـای مختلفـی آمـده اسـت؛ از جملـه پنج برهـان معـروف آکوییناس کـه در قـرون وسـطی مطرح کرده اسـت و شـامل برهان جهان‌شـناختی یا برهـان امکان و وجـوب، برهـان حدوث، برهـان علیت، برهان نظم یـا اتقان صنع و برهان حرکت می‌شـود. ایـن پنـج برهان در ایـن کتاب مورد ارزیابی و نقادی واقع شـده اسـت. همچنین برهان‌های دیگـری کـه بعدهـا در الهیات مطرح شـده در این کتاب موجود اسـت؛ مثل برهـان وجودی آنسـلم قدیـس کـه بعـد از آکوییـنـاس، دکارت و دیگـران آن را مـورد بازنگـری قـرار دادند. برهـان دیگـری وجـود دارد به نـام برهـان اخلاقی یا برهان‌هـای اخلاقی که فرد شـاخص در ایـن مـورد، کانـت اسـت. او این منهج یـا این دلیل را بـرای اثبات وجود خداوند پیشـنهاد کـرده اسـت. تقریرهـای دیگـری هـم از آن، در این کتاب ارائه شـده اسـت. برهان‌هایی هم جدیـداً مطـرح شـده و مبتنی بر تجربه دینی اسـت که در این کتاب دیده می‌شـود. کسـانی کـه مایل‌انـد دیدگاه‌هـای جدیـد متفکـران غربـی را در خصوص مسـئله وجود بـاری تعالی بداننـد، می‌تواننـد به این کتـاب ارزشـمند مراجعه کنند.



باید مباحث فلسـفی را حلاجی کرد و در آنها به ورزیدگی رسـید تا مباحث اعتقادی مثل وجوب خداوند، وحدت و فاعلیت خداوند و... فهمیده شود.



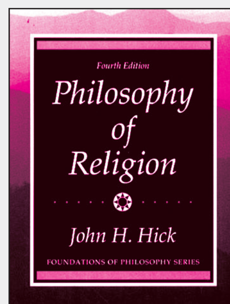
تجربـه دینـی اسـت، پل تیلیـش (تیلیخ یا تیلیک) اسـت. او نیز طرفـدار پروتسـتان و در قرن بیسـتم (۱۹۶۵) می‌زیسـته اسـت. در ایران آقای محمد مجتهد شبسـتری از شـیفتگان آنان اسـت. ایشـان در جامعـه اسـلامی ایران، آهنـگ و روش و منـش این متکلمـان را پذیرفته و آثـارش در حـوزه دین‌شناسـی و الهیـات دقیقـاً مطابق مشـرب تجربه دینی اسـت. همو خود در مباحث و اقوالشـان اذعـان دارد از روش تجربـه دینی بهـره می‌برد.

■ **طلاب چه مطالعاتی باید در این زمینه داشته باشند؟**

اسـتاد: یکـی از منابـع مطالعاتی کلام جدیـد در جهان غرب، کتـاب *براهین اثبات وجود خدا*

کتـاب دیگـر، *فلسـفه دیـن* آقـای جان هیـک اسـت. او فیلسـوف و متکلم معاصر مسـیحی اسـت و مذهبـش پروتسـتان اسـت. ترجمـه اول این کتـاب از بهـرام راد با ویراسـتاری آقای خرمشـاهی از انتشـارات بین‌المللی الهدی اسـت. ترجمه دوم از آقای بهزاد سالک است. گفته شـده ترجمـه دوم دقیق‌تـر از ترجمه اول اسـت. در این کتـاب بحث برهان‌هـای اثبات وجود خـدا مطـرح شـده اسـت؛ اما غیـر از آن مباحـث دیگری نیز مطرح شـده اسـت؛ مثـلاً درباره شـرور کـه از مباحـث خیلـی قدیمی اسـت، اما امروزه پر سـر و صـدا و جنجالی شـده، در این کتاب بحث شـده اسـت.











وحی و ایمان نیز از مباحث این کتاب است، مباحثی چون حقیقت وحی، حقیقت ایمان و نسبت آن دو با یکدیگر. بحث زبان دین نیز در یکی از فصل‌ها مطرح شده است؛ بحثی که از مباحث جدید در الهیات و فلسفه دین است. در این مبحث در این باره گفتگو می‌شود که آیا زبان دین علمی است یا اخلاقی یا احساسی یا هنری یا تکلیفی یا توصیفی یا مجموعه‌ای از اینها است؟ همچنین درباره مفاهیمی که درباره خداوند به کار می‌رود، بحث می‌شود که اینها چگونه مفاهیمی‌اند و آیا می‌شود معنای ظاهری آنها را بر خداوند تحمیل کرد یا خیر.

بحث تکثرگرایی دینی یا به عبارتی دعاوی متعارف ادیان، یکی دیگر از مباحثی است که در این کتاب مطرح شده است. آیا ادیان دعاوی متعارف دارند یا متعارض و اینکه چه باید کرد؟ مؤلف کتاب، جان هیک، خودش طرفدار کثرت‌گرایی دینی است و آن را تقویت می‌کند و در این میدان نظریه‌پردازی می‌کند. درباره مسئله جاودانگی انسان و رستاخیز نیز سخن گفته شده است. همچنین راجع به سرنوشت بشر و تناسخ و... بحث شده است. در کل می‌توان گفت این کتاب دیدگاه‌های یک فیلسوف و متکلم معاصرِ مسیحی را درباره مباحث الهیات ارائه می‌کند.

کتاب سوم در این حوزه، اثری با عنوان *دین‌پژوهی* است که در دو جلد چاپ شده است. این اثر مجموعه مقالاتی است از یک دائرهٔ المعارف دین که زیر نظر متکلمی رومانیایی به نام میرچا الیاده نوشته شده است. در واقع بخشی از مقالات این دائرهٔ المعارف استخراج شده و با نام *دین‌پژوهی* چاپ شده است. آقای بهاءالدین خرمشاهی این کتاب را ترجمه کرده است. این کتاب درباره حوزه‌های مختلف دین، فلسفه دین، فلسفه و دین، روانشناسی دین، روانشناسی و دین، جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی و دین، هنر و دین، پدیدارشناسی دین، حقیقت دین، تکثرگرایی دین، علم و دین و... بحث کرده است. اگر دوستان مایل باشند با فضای اندیشه و گفتمان دینی جدید در جهان غرب آشنا شوند، باید به این کتاب مراجعه کنند. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی این کتاب را منتشر کرده است.

اثر چهارم *از علم سکولار تا علم دینی* است. این اثر از آقای مهدی گلشنی است که در ایران جزو شخصیت‌های برجسته و صاحب نام است و در زمینه دین مطالعاتی دارد.

منبع دیگر *دائرهٔ المعارف دین* است. در تدوین این دائرهٔ المعارف حدود دو هزار دانشمند دست داشته است. این کتاب در مدت هفت سال تدوین و در سال ۱۹۸۷ در شانزده جلد چاپ شده است. تعدادی از مقالات این کتاب تحت عنوان دین‌پژوهی جمع‌آوری شده است. این مقالات شامل مباحثی از این دست است: دین و دین‌پژوهی، پدیدارشناسی دین، فلسفه و دین، فلسفه دین، روانشناسی دین، روان‌درمانی و دین، تعدد ادیان، جامعه‌شناسی دین، جامعه‌شناسی و دین، باستان‌شناسی و دین، علم و دین و مباحث دیگر.

دین و چشم‌اندازهای نو دیگر منبع این حوزه است. این کتاب ترجمه سه مقاله از سه نویسنده است. مترجم کتاب غلامحسین توکلی است و دفتر تبلیغات اسلامی، واحد کلام و فلسفه آن را چاپ کرده است.

دین و نگرش نوین نیز از این منابع است. نویسنده این کتاب والتر اسپیس و مترجم آن احمدرضا جلیلی است. کتاب را انتشارات حکمت به چاپ رسانده است. عمده مباحث کتاب، بحث علم و دین است؛ یعنی چالش‌ها و معارضه‌هایی که در عصر جدید در حوزه علم و دین رخ داده و راه حل‌هایی که برای آن ارائه شده است. این کتاب در موضوع علم و دین کتاب علمی و ارزشمندی است.

علم و دین اثر ایان باربور که از دانشمند معاصر در رشته فیزیک و الهیات است. مذهب او پروتستان است. این اثر را آقای بهاءالدین خرمشاهی ترجمه و مرکز نشر دانشگاهی چاپ کرده است. کتاب *علم و دین* مباحث گسترده‌ای در علم و دین دارد. بحث را از قرون وسطی شروع می‌کند و تا به امروز ادامه می‌دهد و از چند زاویه بحث می‌کند؛ برای مثال در بحث روش‌شناسی علم و دین، روش آن دو را با هم مقایسه می‌کند و تعامل و تعارضات آنها و انواع دیدگاه‌ها را بررسی می‌کند. یک بخش از کتاب نیز به مسائل علم و دین می‌پردازد؛ مثلاً بیان می‌کند نظریه تکامل علمی با چه واکنشی در الهیات روبرو شد یا فیزیک کوانتوم وقتی مطرح شد، چه بازتاب‌هایی در الهیات داشت. خلاصه اینکه مباحث علم جدید را با آموزه‌های دینی مقایسه کرده است. بخشی از کتاب روش علم و روش دین را بررسی کرده است. این اثر کتاب خوب و دقیقی است.

منبع دیگر *عقل و اعتقاد دینی* است که درآمدی بر فلسفه دین است. این کتاب از چهار نویسنده است که همگی از استادان الهیات غرب‌اند. احمد نراقی و ابراهیم سلطانی مترجمان کتاب‌اند. این اثر در میان آثار غربی از همه بیشتر مورد توجه قرار گرفته است؛ زیرا متنی مختصر با جامعیتی نسبی است و از سوی دیگر به سبک درسی نوشته شده است؛ اگرچه نیازمند توضیح و تفسیر است. این کتاب هم‌اکنون در برخی مراکز دانشگاهی و حوزوی متن درسی است.

در میان منابعی که برشمردیم، دو کتاب از همه بهتر و دارای اولویت است: یکی *عقل و اعتقاد دینی* و دیگری *دین‌پژوهی* به دلیل تنوعی که دارد. درباره علم و دین نیز کتاب ایان باربور بسیار کتاب خوبی است و بعد از آن کتاب آقای جان هیک دارای اهمیت است.

سرلوحه آثار دنیای اسلام درباره کلام جدید نیز آثار شهید مطهری است، مثل کتاب *عدل الهی*، *نظام حقوق زن در اسلام*، *فطرت*، *خاتمیت*، *احیای تفکر اسلامی*، *علل گرایش به مادیگری*، *فلسفه اخلاق*، *اسلام و مقتضیات زمان*، *مقدمه‌ای بر جهان‌بینی اسلامی* که هفت یا هشت جلد کتاب است که شامل *جهان‌بینی توحیدی*، *وحی و نبوت*، *انسان و سرنوشت*، *انسان در قرآن*، *امامت و رهبری*، *زندگی جاوید یا حیات اخروی* و... می‌شود. گفتنی است بعد از ایشان علامه جعفری و دیگر بزرگان به مباحث کلام جدید پرداخته‌اند.












مبادی دانش



فلسفه علم کلام

در گفت‌وگو با حجت‌الاسلام و المسلمین عبدالحسین خسروپناه

اشاره

در این مصاحبه استاد به بررسی چیستی فلسفه علم کلام، تعاریف، قلمرو (مسائل عقاید دینی) و مقاصد آن می‌پردازد؛ در ادامه ایشان به بیان روش‌های کشف وتبین کلام (نقلی، عقلی، تحلیلی و...) و ساختارهای علم کلام با توجه به روش تاریخی ـ منطقی می‌پردازد و تفاوت‌های فلسفه و کلام و اینکه آیا فلسفه کلام روش خاصی دارد را مورد بررسی قرار می‌دهد و نظرات خویش را مبنی بر دلائل ضعف فلسفه و عقائد در حوزه علمیه و راه کارهای آن با ارائه پیشنهاد برای شیوه مطالعه کلام در پایه‌های مختلف، را بیان می‌نماید.

■ **فلسفه علم کلام چیست و چه روش‌هایی دارد؟**

استاد: اگر مقصود از فلسفه علم کلام، همان فلسفه مضاف به علوم است که به نوعی دانش درجه دوم شناخته می‌شود، این پرسش، پاسخ خاص خود را دارد و اگر مقصود از فلسفه علم کلام، حکمت علم کلام و چرایی خواندن آن است، پرسش شما پاسخ دیگری می‌طلبد.

درباره معنای دوم یعنی حکمت علم کلام و چرایی خواندن آن، جناب غزالی در کتابش می‌گوید متکلم مثل پاسبان است و همان‌طور که پاسبان شب‌بیداری می‌کشد تا جلوی سارقان را بگیرد و مردم راحت بخوابند، متکلم هم با کار کلامی از اعتقادات مردم دفاع می‌کند؛ اما در معنای اول یعنی فلسفه مضاف، باید با نگاهی درجه دوم به علم کلام نگریست و با روش تاریخی ـ منطقی علم کلام را بررسی کرد؛ چون در فلسفه‌های مضاف به علوم، روشی داریم به نام روش دیدبانی. در این روش با نگاهی درجه دوم، دانش را در بستر تاریخ مشاهده می‌کنیم و بعد با روش منطقی به تحلیل آن می‌پردازیم و درباره آن دانش به پرسش‌های بیرونی آن پاسخ می‌گوییم. فلسفه علم کلام هم به این معنا، یکْ دانش درجه دوم تاریخی ـ منطقی است که در آن با روش تاریخی به پرسش‌های بیرون علم کلام پاسخ داده می‌شود و با روش منطقی این پاسخ‌ها تحلیل می‌شود و پاسخ منطقی پیدا می‌کند.

پرسش‌های بیرونی هر دانش عبارت است از تعریف دانش، قلمروی دانش، روش دانش، نسبت آن دانش با دانش‌های دیگر، کارکرد دانش و مانند اینها؛ بنابراین در فلسفه علم کلام باید به این پرسش‌ها پاسخ داد؛ مثلاً درباره علم کلام هر یک از آقایان تعریفی ارائه کرده‌اند؛ مثل تعریفی که فارابی از علم کلام دارد یا تعریفی که ابن‌خلدون دارد. گاهی تعریف به عقاید دینی است. گاهی تعریف به غایت علم کلام است و دفاع از عقاید دینی را مطرح می‌کند. گاهی نیز به فعالیت علم کلام است که اثبات عقاید دینی است. به شیوه‌های مختلف به تعریف علم کلام پرداخته‌اند. عملاً وقتی علم کلام را در بستر تاریخ ملاحظه می‌کنیم، خواهیم دید متکلمان سعی کرده‌اند با روش‌های مختلف که عمدتاً عقلی و نقلی بوده است به اثبات عقاید دینی و دفاع از آن و پاسخگویی به شبهات بپردازند؛ بنابراین قلمروی علم کلام عقاید دینی است؛ یعنی اگر ما دین را مجموعه‌ای از توصیف‌ها و توصیه‌ها بدانیم و بخشی از توصیف‌ها را عقاید دینی معرفی کنیم، در این صورت علم کلام به بخشی از توصیف‌ها می‌پردازد؛ یعنی به توصیه‌های اخلاقی و فقهی توجه ندارد. به سایر توصیف‌ها مانند توصیف‌های انسان‌شناختی، توصیف‌های تاریخی هم توجه ندارد. بخشی از توصیفات، توصیفات اعتقادی است؛ مسائلی که انسان مؤمن باید به آنها معتقد باشد و عقدی قلبی با آن توصیف‌ها پیدا کند که عمدتاً مباحث مربوط به اثبات وجود خدا، صفات خدا و افعال خدا است و از افعال خدا بیشتر به بحث نبوت و امامت و معاد می‌پردازد. این مجموعه مباحثی است که متکلمان در بستر تاریخ به آن پرداخته‌اند.

متکلمان سعی می‌کردند اعتقادات دینی را از قرآن و سنت استخراج کنند، تدوین کنند و نظام آنها را مشخص کنند؛ چون در نصوص دینی این‌گونه نیست که مثلاً بخش مشخصی از قرآن به اثبات خدا بپردازد، بخشی به صفات علم خدا یا قدرت خدا و بخش دیگری به نبوت یا امامت یا معاد بپردازد. مباحث اعتقادی مثل سایر مباحث دینی، در نصوص دینی به صورت پراکنده بیان شده است. متکلم اینها را شناسایی می‌کند، دسته‌بندی می‌کند، نظام می‌دهد و بعد شروع می‌کند به تبیین. تبیین یعنی توضیح اصطلاحات؛ مثلاً نبوت، امامت و معاد به چه معنا است؟ آیا معاد همان تناسخی است که بعضی می‌گویند یا چیز دیگری است. خدایی که می‌گوییم به چه معنا است؟ علم خدا به چه معنا است؟ عدل الهی به چه معنا است؟ این کار را همه متکلمان انجام نداده‌اند؛ مثلاً کسی مانند خواجه نصیرالدین طوسی در بحث امامت یکسره به اثبات امامت می‌پردازد. تعریف و تبیین نمی‌کند. برای ضرورت امامت دلیل می‌آورد؛ ولی علامه حلی در بعضی از آثار کلامی‌اش به تعریف امامت می‌پردازد و بعد اثبات می‌کند. خلاصه بعد از اینکه گزاره‌های اعتقادی نظم و نسقی پیدا کردند، تبیین می‌کنند و توضیح می‌دهند و تعریف می‌کنند.

متکلم گاهی فقط به تعریف بسنده می‌کند و گاهی تعریف نمی‌کند و فقط اثبات می‌کند. گاهی نیز تعریف می‌کند و بعد به اثبات می‌پردازد. گاهی نیز تعریف و تبیین می‌کند،

---

* عبدالحسین خسروپناه محقق، مؤلف و مدرس سطوح عالی حوزه علمیه قم در رشته های الهیات و معارف اسلامی است. جریان‌شناسی فکری ایران معاصر، گستره شریعت و انتظار بشر از دین از جمله آثار ایشان است.



مؤلفه‌هـا را هـم بیـان می‌کنـد و بعـد بـه اثبـات می‌پـردازد؛ مثلاً مرحوم شـهید مطهـری در کتـاب *امامـت و رهبـری* عـلاوه بر تعریـف امامـت و رهبری، بـه تبیین مؤلفه‌های مسـئله هـم می‌پـردازد و بعـد اثبـات می‌کنـد و بـه شـبهات آن نیز پاسـخ می‌دهـد؛ ولی بسـیاری از متکلمـان در مقطـع تاریخـی خاصـی به شـبهاتی خـاص پاسـخ گفته‌انـد و در مقطعی دیگر کـه شـبهات جدیدتری مطرح شـد، دیگر به آن شـبهات خیلـی اهمیت نمی‌دادنـد؛ بنابراین با روش تاریخـی می‌فهمیـم علم کلام چیسـت.

امـا اگـر بـا روش منطقی به چیسـتی علم کلام بپردازیم، باید بگوییم کلام دانشـی اسـت که قلمـروی آن عقایـد دینـی اسـت؛ ولی بسـیاری از شـبهاتی که در حـوزه عقایـد دینی مطرح اسـت بـا حوزه‌هـای دیگر دیـن ارتباط پیـدا می‌کند، یعنـی با حوزه فقـه، اخـلاق. باید متکلم بـه آن مسـائل هـم بپـردازد؛ بنابرایـن بایـد بگوییـم علـم کلام دانشـی اسـت که بـه عقاید دینـی و مسـائل آن می‌پـردازد. ایـن کار بایـد بـا روش‌های گوناگـون صورت بپذیـرد. ممکن اسـت گاهـی در فعالیتـی کـه متکلـم می‌کنـد، روش نقلـی کافی باشـد. گاهـی روش عقلی هـم لازم اسـت. گاهـی روش عقلـی‌ـ اسـتدلالی لازم اسـت. گاهـی روش عقلـی‌ـ تحلیلـی لازم اسـت. گاهی روش تفسـیری لازم اسـت. گاهی نیز روش سـاختاری لازم اسـت؛ یعنی انـواع و اقسـام روش‌هـا در علم کلام کاربرد دارد. فقط روش نقلی‌ـ عقلی‌ـ اسـتدلالی نیسـت. روش‌هـای تجربـی، روش‌های عقلی‌ـ تحلیلی، روش‌های ساختاری نیز بـه کار می‌رود؛ البته اگر سـاختارگرایی نگوییم، بهتر اسـت؛ چون گاهی بعضی از روش‌هایی که امروز مطرح اسـت مثـل سـاختارگرایی، پساسـاختارگرایی یا روش‌هـای هرمنوتیکی، مبتنی بر یک نسـبی‌گرایی معرفت‌شناسانه اسـت که ما در مباحث کلامی آنها را قبول نداریم؛ چون روش‌شناسـی مبتنیِ بر نوعی معرفت‌شناسـی اسـت؛ یعنی اگر معرفت‌شناسـی شـما رئالیسـتی باشـد، روش‌شناسی شـما رئالیسـتی خواهد بود. اگر معرفت ایدئالیستی است، روش‌شناسـی نیز ایدئالیستی است و چون معرفت‌شناسـی ما رئالیسـتی اسـت، روش‌شناسی ما هم رئالیسـتی خواهد بود؛ بنابراین اگر از روش سـاختاری اسـتفاده می‌کنیم، غیر از سـاختارگرایی و پساسـاختارگرایی است.

■ از روش‌های گوناگون چگونه عقاید دینی و مسائل آن را درمی‌یابیم؟

استاد: گاهـی مجموعـه گزاره‌هـای اعتقـادی را کنـار هـم می‌گذاریـم و یـک نظـام فکری بـه مـا می‌دهـد و از آن طریـق می‌توانیـم یـک گـزاره دیگـر را که بیـرون از آن نظام اسـت، ارزیابـی کنیـم و درسـتی و غلط‌بـودن آن گـزاره را بیابیـم. گاهی با اسـتفاده از یک آیه و روایت، درسـتی و نادرسـتی گزاره اعتقادی را می‌فهمیـم. گاهـی بـا عقـل اسـتدلالی، درسـتی و نادرسـتی‌اش را می‌فهمیـم و گاهـی با عقـل تحلیلی و با تحلیـل موضوع و محمـول می‌فهمیـم گـزاره درسـت اسـت یـا غلـط. گاهـی نیـز بـا انسـجام و نظـام هماهنگـی کـه بیـن گزاره‌هـای اعتقـادی ایجـاد کرده‌ایـم، صحـت و سـقم یـک گـزاره دیگـر را کشـف می‌کنیـم و گاهـی از طریـق تفسـیری کـه از آن گـزاره می‌کنیم، می‌فهمیـم گزاره درسـت اسـت یا غلـط؛ به عبـارت دیگر روش نقلی، یک وقت تمسـک بـه ظاهـر نقل اسـت، یک وقت تمسـک به روش تفسـیری نقل اسـت. اینهـا حوزه‌های روش نقلـی اسـت. به تعبیـری در روش‌های عقلی‌ـ نقلی‌ـ تجربـی، رویکردهای مختلفی می‌توانـد بـه کمـک مـا بیاید، مثـل رویکرد تحلیلی، رویکرد تفسـیری و ماننـد اینها در مباحـث کلامی.

کلام دانشـی اسـت کـه بـه عقایـد دینـی و مسـائل آن می‌پـردازد و متکلم بـا روش‌های مختلف نقلی‌ـ عقلی‌ـ تجربی و رویکردهای ظاهری، تفسـیری، تاریخی، تحلیلی و مانند اینها به کشـف، تعریف، تبییـن، اثبات و دفاع از عقایـد دینـی و مسـائل آن می‌پـردازد. این تعریفی کـه از علم کلام عرض کـردم، مقداری گسـتره علم کلام را بیشـتر از دوره گذشـته می‌کند. در دوره گذشته عمدتاً مباحث خداشناسی، نبوت‌شناسـی، امامت‌شناسـی و معادشناسـی مطـرح بـود؛ ولـی امـروز بحث‌هـای دیگـری در علـم کلام مطرح شـده اسـت که گاهی بـا عنوان کلام جدیـد و جـدای از کلام قدیم به آنها می‌پردازنـد کـه مـن این را صحیـح نمی‌دانـم. هرچند گاهی به سـبب ضـرورت، کتاب کلام جدیـد نوشـته می‌شـود، باید این مسـائل جدیـد کلامی در سـاختار جدیدی از علـم کلام قرار گیـرد. فـرض کنیـم بعضی از ایـن مباحث کلامی جدید، مربوط به نبوت اسـت، مثـل قرآن و فرهنـگ زمانـه. ایـن موضـوع باید در مباحث نبوت مطرح شـود. این شـبهه را کـه آقای نصر حامـد ابوزید مطرح کرده اسـت، بایـد در نبوت خاصه نبی اکرم(صلی الله علیـه وآله) بیاورید یا مثلاً شـبهه‌ای که درباره امامت مطرح می‌شـود اینکه امامت با دموکراسـی در تعارض اسـت یـا خیـر. بایـد در ذیـل امامت بـه آن پرداخته شـود. بحث‌های پلورالیـزم دینـی در ذیل نبوت عامه قابل طرح اسـت یا شـبهاتی که در حوزه تناسـخ در کلام جدید مطرح شـده اسـت، ذیل بحـث معـاد باید به آنهـا پرداخت.

■ بـه نظر شـما بـا توجه بـه روش تاریخـی‌ـ منطقی، علـم کلام چه سـاختاری پیـدا می‌کند؟

استاد: مـن ایـن را توضیـح دادم کـه در واقـع بـا روش دیدبانـی یـا همان تاریخی‌ـ منطقی می‌توانیـم بـه چنین تعریفی از علم کلام برسـیم و لـذا قلمرو علم کلام دیگر بـه این صورت نیسـت کـه بـه کلام جدیـد و قدیـم تقسـیم شـود، بلکـه سـاختار جدیـدی پیـدا می‌کند که خلاصـه آن سـاختار ایـن اسـت کـه بعد از اصـول و کلیات، خداشناسـی اسـت که بـه ذات و صفـات خـدا و افعـال خـدا می‌پردازد و بعد دین‌شناسـی اسـت کـه از دین به صـورت یکی از افعـال خـدا بـه صورت عـام بحث می‌کنـد و بحث‌های منشـأ دین، انتظـارات بشـر از دین و اینها مطرح می‌شـود. بعد نوبت نبوت اسـت و آنچه نبوت‌شناسـی اسـت و بعد امامت‌شناسـی مطـرح می‌شـود و بعـد اسلام‌شناسـی کـه بعضـی از مباحـث مثـل زبان دیـن باید بـا عنوان زبـان اسـلام مطـرح شـود که خیلی مهم اسـت؛ چون بخشـی از مباحـث زبان دیـن، به دین خاصـی مثـل اسـلام اختصـاص دارد. قلمـروی دیـن، جامعیـت دیـن، خاتمیت دیـن و اینها مطـرح می‌شـود. بعـد مؤلفه‌هایـی اسـت بـرای تمدن‌سـازی کـه در علـم کلام بایـد بـه آن پرداخته شـود، مثـل عقلانیت و اسـلام، مباحث تمدن‌شناسـی کـه بعـد از اسلام‌شناسـی اسـت، عقلانیـت و اسـلام، علـم و اسـلام، علـوم طبیعـی و علـوم انسـانی و مسـئله علـم دینی، نسـبت حکومـت و اسـلام، نسـبت صناعـت و اسـلام، نسـبت امنیت و اسـلام، نسـبت رسـانه و اسـلام. اینهـا بحث‌هایی اسـت که امـروزه در کلام جدیـد مطـرح اسـت؛ ولـی از ایـن نظر که مسـائلی در فلسـفه دین یا کلام‌اند، ما آنها را در حوزه سـاختار کلامـی می‌آوریـم. بعد بحث‌های معادشناسـی اسـت و اثبـات معـاد جسـمانی و روحانـی و بحـث رجعـت مطرح می‌شـود. از این جهـت این سـاختار مثل سـاختار قدیم اسـت. از خداشناسـی شـروع می‌شـود و بـه معادشناسـی ختم می‌شـود؛ امـا به لحاظ سـاختاری دو تفاوت عمـده دارد: یکـی اینکه مباحث تمدن‌شناسـی، انسان‌شناسـی و اسلام‌شناسـی و دین‌شناسـی می‌آیـد که در گذشـته نبـوده اسـت. دوم بعضی از مباحـث جدیـد در بحث‌هـای خداشناسـی، نبوت‌شناسـی، امامت‌شناسـی و معادشناسی، در جـای خـود قـرار می‌گیرد.

■ تمایـز و تفـاوت بین فلسـفه و کلام در چیست ؟

استاد: تفـاوت اول بـه لحـاظ موضـوع اسـت و تفـاوت دوم به لحـاظ روش. علم کلام به عقاید دینـی و مسـائل آن می‌پـردازد؛ ولـی فلسـفه از



موجود بما هو موجود بحث می‌کند که البته وقتی از تقسیمات وجود بحث کرد و وجود را به واجب و ممکن تقسیم کرد، آن‌گاه از احکام واجب مانند اثبات واجب، صفات واجب و افعال واجب به طور عام بحث می‌کند. از این جهت مباحث الهیات به صورت اخص در کلام هم مطرح است؛ ولی در الهیات بالمعنی الاخص، دیگر بحث‌های نبوت خاصه و امامت خاصه مطرح نیست. فقط به نبوت عامه می‌پردازد؛ چرا که «الجزئی لایکون کاسبا و لا مکتسبا»؛ ولی در کلام هم الهیات بالمعنی الاخص بحث می‌شود و هم از نبوت خاصه و امامت خاصه و بعضی بحث‌های دیگر که جزئی‌تر است.

■ آیا فلسفه علم کلام روش خاصی دارد؟

استاد: همان‌طور که در بالا اشاره شد، روش فلسفه علم کلام تاریخی ـ منطقی است. دو دسته فلسفه مضاف داریم: فلسفه امور و فلسفه علوم. فلسفه امور، هستی‌شناسی امور است که در فلسفه متعارف، به هستی‌شناسی برخی از امور می‌پردازد. هم از وجود بحث می‌کند و هم از هستی‌شناسی وجود ذهنی، وجود خارجی، علت عوالم، معرفت، واجب تعالی و مانند اینها؛ اما امور دیگری هست که باید هستی‌شناسی آنها در فلسفه اضافه شود؛ مثلاً فلسفه زبان، فلسفه رسانه، فلسفه صنعت، فلسفه زیبایی و فلسفه‌های امور دیگری که باید در فلسفه امور گنجانده شود، چنان‌که در علوم غیر فلسفی از رابطه‌شناسی امور بحث می‌شود؛ یعنی به سه صورت درباره امور بحث می‌شود: هستی‌شناسی، رابطه‌شناسی، کارکردشناسی. هستی‌شناسی امور در فلسفه امور است. رابطه‌شناسی امور در علوم تجربی است، مانند علوم طبیعی و علوم انسانی. کارکردشناسی امور در علوم مهندسی و پزشکی است.

فلسفه علوم دانش‌های درجه دومی‌اند که درباره علوم بحث می‌کنند. در فلسفه علم دو روش متفاوت وجود داشته است: یک روش تاریخی و یک روش منطقی. بعضی فیلسوفان علم، مثل تامس کروم، با روش تاریخی به پرسش‌های بیرونی علوم پاسخ می‌گفتند و فلسفه علم را شکل می‌دادند که عمدتاً سر از نوعی نسبی‌گرایی درمی‌آورند؛ اما بعضی‌ها در فلسفه علم از روش منطقی استفاده می‌کنند. روش تاریخی را قبول ندارند. نه هیستوریزم را قبول دارند و نه هیستوریسیزیم را، مثل پوپر. کارل پوپر معتقد است ما باید به منطق اکتشاف علمی بپردازیم و با روش منطقی سؤال‌های بیرون علمی را پاسخ دهیم.

من خودم در روش دیدبانی، به روش تاریخی ـ منطقی معتقدم؛ یعنی اول با روش تاریخی، پرسش‌های علمی را پاسخ دهیم و بعد تحلیل کنیم و سپس با روش منطقی به یک پاسخ بایسته در حوزه پرسش‌های بیرون علمی برسیم؛ بر همین اساس من در فلسفه علم کلام معتقدم باید از روش تاریخی ـ منطقی استفاده کرد. اگر دقت کرده باشید، متوجه می‌شوید با همین روش گفتم که علم کلام چه بوده و چه باید باشد.

■ در روش تاریخی به چه نوع پرسش‌هایی پاسخ می‌دهیم و نسبت آن با روش منطقی چیست؟

استاد: در روش تاریخی، پرسش‌های بیرونِ علمی مانند تعریف علم، روش علم، قلمروی علم، نسبت علم با علوم دیگر را پاسخ می‌دهیم. همه این پرسش‌ها را در بستر تاریخ علم باید مطالعه کنیم و پاسخ دهیم و به همین دلیل نام روش، تاریخی است؛ یعنی ببینیم در بستر تاریخ علم، تعریف چه حالت‌های مختلفی داشته است، علم چه بوده است و چه روشی داشته است؛ البته ممکن است متکلمان در اول کتاب کلامی بگویند علم کلام این است و روشش این؛ ولی در عمل از روشی دیگر استفاده کرده باشند. روش تاریخی فقط به بیانِ تاریخی تعریف‌ها نمی‌پردازد، بلکه سیر تطور عملکرد و چیستی کلام را نیز در بستر تاریخ می‌بیند. مطالعه می‌کند و بعد ارزیابی می‌کند و با روش منطقی پیشنهاد جدیدی می‌دهد. دستاوردی را که در روش تاریخی به دست آورده‌اید، در روش منطقی تحلیل می‌کنید و با این روش می‌گویید چگونه باید باشد و همین منشأ ارتقا و تحول دانش خواهد شد.

■ متأسفانه عقاید و فلسفه در حوزه‌های علمیه دارای شأن فرعی است. به نظر شما طلبه‌ها در سیر تحصیلی‌شان چه برنامه‌ای داشته باشند تا کلام را خوب بیاموزند؟

استاد: این ضعفی که شما در دروس جنبی از جمله فلسفه و کلام بیان کردید، واقعیتی غیر قابل انکار است. بخشی از آن به خود طلبه‌ها برمی‌گردد اینکه بعضی از طلبه‌ها تنبلی می‌کنند و از این علوم بهره لازم را نمی‌برند. اینها معمولاً در فقه و اصولشان هم مشکل دارند؛ ولی مشکل دیگر به ساختار آموزشی برمی‌گردد. این فرایند آموزشی کلام و فلسفه، به نظرم متناسب با نیاز جامعه امروز ما نیست. زمانی مرحوم علامه طباطبایی *بدایه الحکمه* و *نهایه الحکمه* را به‌عنوان کتاب درسی نوشت. در آن زمان شرح منظومه بود، اسفار بود؛ اما این کتاب‌ها شاید برای طلبه‌ای که می‌خواست فلسفه عمومی بخواند، کارآمدی نداشت. علامه این دو کتاب را نوشت و البته فایده‌بخش بود که به نظر من نه *بدایه الحکمه* آغاز فلسفه بود و نه *نهایه الحکمه* انجام فلسفه؛ ولی در آن زمان جوابگو بود. بعد خود ایشان متوجه تغییر و تحولات و نیازهایی شدند؛ مخصوصاً نیازی که فلسفه در نقد مارکسیسم داشت. پس *اصول فلسفه و روش رئالیسم* را نوشت که اصلاً ساختار و بافتش با *بدایه* و *نهایه* متفاوت بود. از کلیات فلسفه شروع کرد، بعد به معرفت‌شناسی و بعد به هستی‌شناسی و در نهایت به الهیات پرداخت. این نیاز باعث شد که استاد مصباح یزدی *آموزش فلسفه* را بنویسد که بسیار کتاب کارآمدتری است.

من معتقدم اگر در حوزه به جای *بدایه الحکمه*، کتاب *فلسفه مقدماتی* آقای عبودیت و بعد *آموزش فلسفه* خوانده شود، بهتر است و بعد یک کتاب فلسفی دیگر خوانده شود که از همه فلسفه‌های امور بحث می‌کند؛ یعنی علاوه بر فلسفه هستی و معرفت و نفس و واجب، از فلسفه زبان، فلسفه رسانه، فلسفه صنعت، فلسفه جامعه، فلسفه خُلق یا اخلاق و فلسفه‌های اموری دیگری بحث کند و نشان بدهند این فلسفه‌ها چه تأثیری بر علوم طبیعی و انسانی می‌گذارد. به نظرم طلبه با اشتیاق دیگری فلسفه می‌خواند؛ بنابراین بخشی از فرایند آموزش فلسفه الان در دست ما است. بخشی باید تدوین شود. در کلام هم همین‌طور است. شما کتاب‌های کلامی را ببینید. اولین کتابی که در پایه اول خوانده می‌شود، یک دوره کلام ساده است و بعد *شیعه در اسلام* علامه طباطبایی است که اصلاً متناسب با طلبه پایه دوم نیست. بعد پایه سوم، *آموزش عقاید* استاد مصباح است و بعد *بدایه المعارف* است. *آموزش عقاید* یک دور کلام سنتی است. *بدایه المعارف* باز یک دور کلام سنتی است. بعد *تلخیص الهیات* آیت‌الله سبحانی و باز یک دور کلام سنتی. طلبه می‌گوید این را چند بار بخوانیم. پس آن انگیزه لازم را برای ادامه تحصیل کلام پیدا نمی‌کند و همچنین کلام را دیگر کاربردی نمی‌داند.

من پیشنهادم این است که طلبه در پایه اول و دوم و سوم یک دور کلام عمومی سنتی بخواند؛ یعنی یک کتاب نوشته شود برای پایه اول و دوم و سوم. در پایه چهارم، پنجم و ششم، یا علاوه بر آن در پایه هفتم، یک دوره کلام آمیخته سنتی با جدید خوانده شود. این ساختاری را که خدمتتان عرض کردم در کتاب *کلام نوین اسلامی* انجام داده‌ام. این کتاب سه جلد است. از کلیات و خداشناسی شروع کردیم تا معادشناسی؛ ولی بحث‌های کلام قدیم و جدید را در یک ساختار جدید جمع کرده‌ایم. دیگر طلبه احساس نمی‌کند بحث‌هایی که در پایه اول و دوم و سوم خوانده است در اینجا تکرار می‌شود. چون بحث‌های کلام جدید را هم دارد. بحث‌های کلام قدیم هم با یک زبان جدید، استدلال جدید و کیفیت جدید و در یک ساختار جدید خوانده می‌شود.

در پایه‌های بعدی باید به کارکرد این کلام در علوم مختلف پرداخت؛ یعنی اگر طلبه در پایه چهارم و پنجم و ششم و هفتم، این دور دوم را گذراند، در پایه هشتم و نهم و دهم، برای او کارکرد کلام در علوم مختلف را مشخص کنند، مثلاً کارکرد کلام در علوم انسانی، کارکرد کلام در علوم طبیعی، کارکرد کلام در علوم هنری و معماری و مانند اینها. اگر بدین شکل کار شود، طلبه انگیزه می‌یابد؛ چون نیاز امروز جامعه است. به نظرم در تدوین کتاب‌های کلامی و شیوه آموزش کلام باید روش دیگری اتخاذ کرد.



کلام دانشی است که به عقاید دینی و مسائل آن می‌پردازد و متکلم با روش‌های مختلف نقلی ـ عقلی ـ تجربی و رویکردهای ظاهری، تفسیری، تاریخی، تحلیلی و مانند اینها به کشف، تعریف، تبیین، اثبات و دفاع از عقاید دینی و مسائل آن می‌پردازد.



تاریخ کلامی شیعه
با تکیه بر شخصیت‌های تأثیرگذر کلامی

در گفت‌وگـو بـا حجت‌الاسـلام و المسـلمین محمــد صفــر جبرئیلــی



اشاره

در این مصاحبه استاد به صورت اجمالی به مباحثی مانند: تاریخ اجمالی تطور علم کلام، روش مسایل کلامی، چهره‌های شاخص در مناظرات کلامی، آسیب‌شناسی کلام در حوزه امروز می‌پردازد.

▪ تاریخ اجمالی تطور علم کلام چیست؟

استاد: علوم اسلامی و به طور خاص علم کلام، ریشه در قرآن دارند و بخش زیادی از آیات قرآن راجع به مسائل اعتقادی است. پس تاریخ علم کلام در فرهنگ اسلامی به عصر بعثت پیامبر بزرگوار اسلام برمی‌گردد. طبیعتاً هر علمی وقتی که مطرح می‌شود، سیر تکاملی خود را آغاز می‌کند و بر اساس ضرورت‌ها و نیازها و در پی علل و عواملی، رشد و گسترش یا رکود و افول دارد. علم کلام هم مثل همه علوم، تطورات تاریخی داشته است. روش علم کلام مستنبط از آیات قرآن، سیره و سنت پیامبر اسلام، عقلی و نقلی است. قرآن در مسائل اعتقادی، با مردم به روش عقلانی صحبت کرده است و گاهی استدلال‌ها، نقلی محض است؛ یعنی در جزئیاتی از مسائل که اگر قرآن نمی‌گفت، مردم نمی‌فهمیدند؛ برای مثال اصل معاد را با عقل می‌فهمیم. قرآن هم استنادات عقلی داده است؛ ولی جزئیات و مسائلی هست که عقل ما انسان‌ها به آن نمی‌رسد. پس روش مسائل کلامی از همان آغاز تأسیس، بر دو رویکرد عقلی و نقلی استوار بوده است؛ هرچند در برخی از مدارس و در برخی از مقاطع تاریخی، یکی بر دیگری برتری داشته است. گاهی رویکرد نقلی قوی‌تر و بیشتر بوده است و در بعضی از مواقع رویکرد عقلی مورد توجه قرار گرفته است. مدرسه بغداد عقل و نقل را دارد؛ اما در مدرسه قم شیخ صدوق، نقل بر عقل غلبه دارد. در مدرسه قم معاصر، عقل و نقل با هم است و ممکن است کشف و شهود هم وجود داشته باشد؛ بنابراین گاهی این تعادل و همپایی خوب بوده است و گاهی کفه‌ای بر کفه دیگر ترجیح پیدا کرده است.

در مواردی که افراط و تفریط در جهان اسلام و در جهان تشیع به وجود آمده است، مشکلات و عدم پاسخگویی مناسب کاملاً ملموس است. یکی از عوامل انقراض معتزله رویکرد افراطی آنان به عقلانیت است. برعکس، یکی نشانه‌ها و عوامل جمود اهل حدیث، رویکرد افراطی آنان نسبت به نقل و بی‌توجهی به عقل است. در تشیع این تعادل حفظ شده است؛ ولی در برخی از مقاطع اصرار بر نص‌گرایی و استناد به نقل و بی‌توجهی به عقل وجود دارد. در جهان امروز برای مخاطب داخلی و خارجی نمی‌توان فقط با آثار شیخ صدوق به‌راحتی سخن گفت؛ زیرا او نقل‌گرا است؛ اما با آثار شیخ مفید و سید مرتضی پاسخگویی میسر می‌شود. به دلیل اینکه هم به عقل و هم به نقل استناد کرده‌اند.

▪ متکلمان شاخص شیعه و آنانی که به نوعی نقطه عطف در تاریخ علم کلام محسوب می‌شوند، چه کسانی‌اند ؟

استاد: به نظر می‌رسد منظور از نقطه عطف آن است که فردی توانسته باشد از نظر رویکردی، نگارش، تدوین متون و طرح آرا، فضایی جدید ایجاد کند. بر این اساس است که می‌توان گفت مؤمن طاق، هشام بن‌حکم، حضرت عبدالعظیم حسنی و فضل بن‌شاذان نیشابوری چهره‌های شاخصی‌اند که بیشتر کارهایشان در مناظره‌های شفاهی با مخالفان است. مؤمن طاق مناظره‌ای با یک عالم سنی دارد. علامه مجلسی در *بحار الانوار* جلد ۴۸ این مناظره را آورده است. عالم سنی می‌گوید من به دلایلی ثابت می‌کنم که افضل الناس بعد از پیامبر خلیفه اول است و دلایل خود را می‌آورد. حرف او که تمام می‌شود، مؤمن طاق می‌گوید من به حجت العقل و النقل ثابت می‌کنم که إن افضل الناس بعد النبی علی بن‌ابیطالب و اما در حجت النقل، آیات قرآن و روایات را مطرح می‌کند و در حجت العقل استدلال عقلی ارائه می‌کند. تعبیر حجت العقل و النقل هم در روایات و منابع آمده است.

هشام بن‌حکم نیز مناظره‌های زیادی دارد. هشام در مناظره با عمرو بن‌عبید، برای اثبات امر امامت در بصره در حضور جمع زیادی در مسجد، به دلیل نقلی استناد نکرد و گفت چشم داری؟ گوش داری؟ بینی داری؟ اینها مرکز فرماندهی و مرکز ثقل می‌خواهند که همان قلب است و از این راه نیاز به امام را ثابت کرد، با استدلالی عقلی و محکمه‌پسند. هشام این مناظره را برای امام صادق(علیه السلام) گزارش کرد و امام خوشحال شد؛ بنابراین افراد شاخص در زمان ائمه بودند؛ اما با توجه به در دسترس‌بودن ائمه، نباید دنبال نقطه عطف بود؛ اما در عصر

---

* محمد صفر جبرئیلی، دانش آموخته حوزه علمیه و مدرس فلسفه و کلام اسلامی است. تاثیر کلام اسلامی بر فلسفه، دین و فلسفه در مکتب نو افلاطونی، فلسفه علم کلام و کلام شیعی، دوره‌های تاریخی و رویکردهای فکری عناوین برخی از آثار علمی ایشان است.

نگاره

کلام رهبری

توجّه به فلسفه اسلامی، در کنار کلام

نباید کسی بگوید: «ما کلام را یاد می‌گیریم؛ فلسفه، دیگر چیست؟!» نخیر؛ کلام در یک‌جا مشکل‌گشا است؛ امّا وقتی بنای زورآزمایی و کشـتی گرفتن با فلسفه‌های غربی باشد، فلسفه لازم داریم! وقتی این را نداشته باشید، یک فلسفه‌نمای بی‌سواد، در فلان محیط دانشگاهی پیدا می‌شود [و] یک گروه سیاسی هم، به خاطر پیروزی در انتخابات، به مصلحت خود می‌بیند از این فیلسوف‌نما، حمایت و پشتیبانی کند؛ در این صورت، مگر می‌شود گفت بالای چشم این فیلسوف‌نما، ابروست؟! هرچه بگوییم، می‌گویند: «این‌ها سیاسی‌اند!» [و] در محیط‌های علمی هم، دیگر جرأت نمی‌کنند نقدش کنند!

اگر فلسفه‌دانی وجود داشته باشد، در چارچوب استدلال و برهان فلسفی و منطقی، می‌شود رفت و کشتی گرفت و این‌ها را، خُرد و خمیر کرد! خیلی از مباحثی که بعضی از آقایانِ نوگرا که چهار کلمه فلسفی غربی خوانده‌اند، می‌خواهند راجع به اسلام و همه مبانی دینی اظهارنظر کنند، مبتنیِ بر مبانی فلسفی است که پنجاه سال است در اروپا، منسـوخ شـده؛... امّا این‌ها، تازه آن را آورده‌اند تا از آن، استفاده کنند! پس شما، فلسفه لازم دارید و باید به‌روز باشید.

غیبـت تـا بـه امـروز چنـد نقطـه عطـف در تاریـخ علم کلام وجود داشـته اسـت.

نقطـه عطـف اول، نوبختی‌هـا به‌ویـژه ابومحمـد و ابوسـهل‌اند کـه در قـرن سـوم و چهـارم می‌زیسـتند. نوبختی‌هـا در مدرسـه بغـداد بودنـد. ایـن خانـدان و بـه طـور خـاص ایـن دو نفـر در کلام شـیعه از جهـات و مباحـث مختلف، بـا رویکرد عقلـی و نقلی و مقـداری با غلبـه عقـل، خدمت‌هایی کردنـد؛ البته آرای شـاذی هم دارنـد. آرای شـاذ آنـان متأثر از غلبـه روش عقلی و عدم اسـتفاده همزمـان از نصـوص بوده اسـت؛ ولـی در عین حـال نوبختی‌هـا جـزو نقاط عطـف کلام شـیعه‌اند و لذا شـیخ مفیـد در کتاب *اوائل المقـالات* اثباتـاً و نفیاً آرای نوبختی‌هـا را در معـرض دیـد دیگـران قـرار می‌دهـد.

نقطـه عطـف دوم شـیخ صدوق اسـت که در قـم به دنیا آمـد؛ ولـی بـرای زندگـی بـه ری هجـرت کـرد. مرحوم شـیخ صـدوق کلام نقلی و نص‌گرایی شـیعه را سـامان داد. قبـل از او مرحـوم کلینـی و دیگـران کارهایی کرده بودنـد؛ ولـی آن کسـی کـه کار را به اوج رسـاند، مرحوم شـیخ صدوق بـود. *التوحید*، *کمال الدیـن و تمام النعمه* و *الاعتقـادات* از آثار او اسـت. نقطه عطف سـوم مرحوم شـیخ مفید اسـت. شـیخ در بغداد زندگی می‌کرد. ایشـان عقل‌گرایـی نوبختی‌هـا و نقل‌گرایـی شـیخ صـدوق را تلفیـق کـرد و کلام میانه را شـکل داد.

نقطـه عطـف چهـارم خواجه‌نصیرالدیـن طوسـی اسـت. خواجـه همـان مسـیر شـیخ مفیـد را ادامـه داد، بـا ایـن تفـاوت کـه کلام عقلـی و نقلـی شـیعه را فلسـفی کرد. کلام شـیخ مفیـد عقل‌گرایـی اسـت. کلام صـدوق نص‌گرایـی اسـت و کلام خواجه‌نصیـر فلسـفی اسـت؛ یعنـی اینکـه بر اسـاس مبانی و مبادی و قواعد فلسـفی، مباحـث اعتقـادی را تشـریح و تبییـن کـرد؛ بنابرایـن ایشـان کتـاب *تجریـد* را نوشـت. دو مقصـد در امـور عامـه و جواهـر و اعـراض و مقصـد ثالـث را بـه الهیات اختصـاص داد. خواجـه بـر مبنـای وجوب‌الوجـود، ۲۴ صفـت سـلبی و اثباتـی را ارائـه کـرد. ایـن صفاتـی کـه خواجـه از وجوب‌الوجـود تبییـن کـرده اسـت، آیـه قرآن و روایـت نیـز دارد کـه مرحـوم علامـه حلـی در *کشـف المـراد* (شـرح بر *تجریـد* خواجـه) آورده اسـت.

نقطـه عطـف پنجـم، ملاصـدرا و مدرسـه اصفهـان بـا دو رویکـرد حکمـت متعالیـه و روش عرفانـی رجبعلـی تبریزی اسـت. ملارجبعلی تبریزی فلسـفه خواَنده اسـت و کلام می‌دانـد و از نظـر رویکـردی بـا صـدرا مخالـف اسـت. صـدرا روش فلسـفی و ترکیبـی دارد؛ ولـی روش ملارجبعلـی تبریـزی عرفانی‌تـر اسـت. هر دو، شـاگرد و کتـاب و مقالـه و رسـاله دارند. در مقطعـی غلبه با قاضی سـعید قمـی و ملامحسـن فیـض کاشـانی اسـت کـه شـاگردان ملارجبعلی‌انـد و صـدرا بـه فراموشـی سـپرده می‌شود.

نقطـه عطـف ششـم مدرسـه تهـران اسـت. ملاعبدالله زنـوزی و آقاعلـی حکیـم مؤسـس از اسـتادان مدرسـه تهـران در آن زمان‌انـد کـه بیشـتر بـه سـراغ نصـوص، روایـات و قـرآن رفتنـد. ملاعبـدالله زنـوزی در *لمعـات الهیـه* کـه یـک دور کلام فلسـفی اسـت، بیشـتر بـه آیـات و روایـات اسـتناد می‌کنـد. نقطـه عطـف هفتـم علامـه طباطبایـی اسـت. علامه بـر اسـاس ضرورت‌ها و نیازهـای روز کلامـی را درسـت کـرد کـه رویکـرد اجتماعـی آن بیـش از گذشـته اسـت. هنـر علامـه طباطبایـی ایـن بـود کـه فایـده توحیـد، معـاد و معارف دیگـر را در زندگی اجتماعی مشـخص کـرد و با این کار الهیـات اجتماعـی را تأسـیس کـرد.

■ امـروزه چطـور می‌تـوان در حوزه‌هـای علمیه، نقطه عطـف به وجـود آورد؟

استاد: نقطـه عطف را علامـه طباطبایی به وجـود آورده اسـت و افـرادی چون شـهید مطهری، آیـت‌الله جوادی، آیـت‌الله سـبحانی، آیـت‌الله مصبـاح آن را گسـترش داده‌انـد و نیـازی بـه نقطـه عطـف جدید نیسـت. علامه طباطبایـی و شـهید مطهری بنـای محکمـی در الهیات اجتماعـی گذاشـتند. در جهان‌بینی آقـای مطهری کتابی بـه نـام *انسـان و ایمـان* وجـود دارد و آقـای مطهـری پنجـاه سـال پیـش نشـان داده اسـت کـه ایمـان چـه فایـده‌ای بـرای بشـر دارد. ایـن مسـیر بایـد ادامـه پیـدا کنـد و مباحـث اعتقادی اجتماعـی با پشـتوانه عمیق در جامعـه مطرح شـود.

■ موانـع رسـیدن به الهیـات اجتماعـی در حوزه علمیـه امروز چیسـت؟

استاد: نیـاز بـه بسـط مباحـث کلام در حـوزه علمیـه امـروز بیـش از هـر زمـان دیگـری احسـاس می‌شـود. الهیـات اجتماعـی‌ای کـه علامـه طباطبایـی تأسـیس کـرد و توانسـت تشـیع را بـه جهـان معرفـی کنـد، باید در حوزه‌هـای علمیـه دنبال شـود. اسـتادان بایـد اهمیت علـم کلام را تبییـن و طلبه‌هـا را بـه شـرکت در مباحث کلامـی تشـویق کنند. یکـی از مشـکلات اصلی طلاب نداشـتن اسـتاد خوب اسـت؛ زیرا اسـتاد ضعیف، جذابیت

و لـذت درس را از بیـن می‌بـرد و مباحـث خسـته‌کننده می‌شـود. در سـال‌های اخیـر مرکـز تخصصـی کلام اسـلامی اسـتادان زبـده‌ای تربیـت کـرده اسـت. همچنیـن مجمـع عالی حکمت اسـلامی در کلام، فلسـفه و عرفـان درس‌های خوبـی برگـزار می‌کنـد و اسـتادان مجـرب ایـن رشـته‌ها را معرفـی می‌کنـد.

یکـی دیگـر از موانعـی کـه بـرای تحصیـل طـلاب در علـم کلام وجـود دارد، فقـدان متـون درسـی مناسـب اسـت. بسـیاری از متـون درسـی علـم کلام، در دهه‌هـای اخیـر نـگارش شـده‌اند؛ امـا کامـل نیسـتند. یکـی از آنهـا *شیعه در اسلام* علامـه طباطبایـی اسـت. بعـد از آن به ترتیـب *آموزش عقاید* آیت‌الله مصبـاح، *بدایه المعارف الالهیه* آیت‌الله خرازی و *محاضرات* آیت‌الله سـبحانی تدریـس می‌شـود. بعد از ایـن کتاب، متن کلامـی دیگری برای طـلاب در نظر گرفتـه نمی‌شـود. ایـن کتاب‌هـا با وجود محاسـن زیـاد، معایبـی دارند کـه باید برطـرف شـود. مهم‌تریـن نقـص ایـن کتاب‌هـا در ایـن اسـت کـه هیچ‌کـدام ریشـه و نشـانه‌ها، چیسـتی، خدمـات و اهمیت علـم کلام را ترسـیم نمی‌کنند. کتاب‌هـا از مبحـث توحیـد شـروع و بـا معـاد تمـام می‌شـوند. بـرای حـل ایـن مشـکل در کتاب‌هـای قدیمی، رئوس ثمانیـه را مطرح می‌کردنـد و وارد مبحث می‌شـدند. امـروز ایـن روند قطع شـده اسـت و ایـن کتاب‌ها دچار خلأ شـده‌اند.

اشـکال دوم متناسـب‌نبودن کتاب‌هـا بـا فضـای امـروز حـوزه و جامعـه اسـت. در واقـع موقعیتـی کـه ایـن کتاب‌هـا در آن نوشـته شـده‌اند بـا حـوزه و جامعـه امـروز تفـاوت دارد و بایـد مسـائلی از کتاب‌هـا حذف و مسـائل دیگـری اضافه شـود. علامـه طباطبایـی *شیعه در اسلام* را بـرای معرفی شـیعه بـه مخاطب خارجـی کـه آشـنایی با تشـیع نـدارد، نوشـته اسـت. این کتـاب انصافاً مباحث لازم و عمیقـی دارد. هرچنـد سـهولت قلـم و فارسـی‌بودن و برخـی مباحـث تاریخـی سـهل و نسـبتاً تکـراری، موجـب بی‌توجهـی بـه آن مباحـث عالـی و عمیـق شـده اسـت، می‌تـوان آن را بـا انتخـاب اسـتاد متخصـص و با چاشـنی تحلیـل حیـات فکری ائمـه، تقویت و جـذاب کرد. *آموزش عقاید* بیش از سـی سـال پیش نوشـته شـده اسـت و باید متناسـب با مسـائل روز بازنویسـی شـود. *بدایه المعارف* درس‌های آیت‌الله خرازی اسـت و کتاب درسـی نیسـت و باید کنـار گذاشـته شـود. *محاضرات* کتـاب خوبـی اسـت و نیـاز بـه اصـلاح دارد. *محاضرات* در زمانـی خوانده می‌شـود که طلبه‌هـا بعد از گذرانـدن مقدمات در پـی انتخـاب مسـیر تحصیل خودنـد؛ بنابراین کتاب باید مقدمه مناسـبی داشـته باشـد کـه طلبه‌هـا بـا فواید علم کلام آشـنا شـوند و در صـورت علاقـه در این رشـته تحصیـل کنند.

اشـکال سـوم ایـن اسـت کـه هیچ‌کدام از کتاب‌هـا طلبـه را بـا تفکـر رایج در جهـان غـرب و حتـی در جهان معاصر اهل‌سـنت آشـنا نمی‌کنـد. در کلامی که خوانـده می‌شـود، تفکیـک و تفـاوت بیـن مکتب غـرب و مکتب اسـلام به طور مشـخص شـناخته نمی‌شـود. ایـن نیـز خـلأ دیگـر کتاب‌هـای درسـی در علم کلام اسـت کـه فقـط نظر بـه تشـیع دارد. دسـت‌کم کتاب‌هـا بایـد دورنمایی بدهنـد کـه در دنیـا مطالبـی مطـرح اسـت و بعـد طلبـه در پژوهش‌هـا و مراکز تخصصـی آنهـا را بررسـی کنـد. ایـن کتاب‌هـا بایـد به ایـن صـورت اصلاح و تکمیل شـوند.



الهیات اجتماعی‌ای کـه علامه طباطبایی تأسیس کرد و توانست تشیع را به جهان معرفی کنـد، بایـد در حوزه‌های علمیه دنبال شود.



بررسی عوامل سه گانه تطور در علم کلام

علی ربانی گلپایگانی *

اشاره

شکی نیست که علم کلام ـ بسان علوم دیگر ـ در طول تاریخ خود تطوراتی را پشت سر گذاشته و مسائل جدیدی را در دامان خود پرورش داده است. ماهیت و رسالت علم کلام ایجاب می‌کند که متحول و پویا باشد تا بتواند پاسخگوی پرسشها و شبهات و اشکالات جدید در زمینه عقاید دینی باشد و بدین طریق به مهمترین رسالت خود جامه عمل پوشاند.

تطور علم کلام و طرح مسائل جدید کلامی

شکی نیست که علم کلام ـ بسان علوم دیگر ـ در طول تاریخ خود تطوراتی را پشت سر گذاشته و مسائل جدیدی را در دامان خود پرورش داده است. ماهیت و رسالت علم کلام ایجاب می‌کند که متحول و پویا باشد تا بتواند پاسخگوی پرسشها و شبهات و اشکالات جدید در زمینه عقاید دینی باشد و بدین طریق به مهمترین رسالت خود جامه عمل پوشاند.

کلام جدید یا مسائل جدید کلامی

تحول و پویایی علم کلام ـ چنانکه برخی توهم کرده‌اند ـ به این معنا نیست که ماهیت این علم متحول گردیده، و علم کلام جدیدی با موضوع و غایت دیگری پدید آمده است. موضوع و غایت علم کلام هر چه هست ثابت و باقی است، حتی روشهای کلی بحثهای کلامی نیز ثابت می‌باشند. یعنی متکلم نسبت به اهداف ویژه خود یکی از روشهای استدلال را که در علم منطق بیان شده است بکار می‌گیرد، و این امری است که متکلمان قدیم و جدید نسبت به آن یکسان می‌باشند. مقصود از تحول و پویایی علم کلام این است که متکلم مسائل جدید کلامی را به خوبی بشناسد و با بهره‌گیری از روشهای مناسب به بررسی آنها بپردازد. بدیهی است انجام این مقصود آگاهی‌های بسیاری را در زمینه‌های مختلف طلب می‌کند، و چه بسا در پاسخگویی به یک مسأله کلامی بهره‌گیری از علوم تجربی، نقشی تعیین کننده ایفا نماید، ولی نباید فراموش کرد که آگاهی نسبت به مبانی دینی و اصول عقلی، تحت هیچ شرایطی تغییر نمی‌کنند و از دست مایه‌های ضروری برای هر متکلمی در هر دوره و عصری می‌باشد. آگاهترین فرد به مسائل علمی، هر گاه از مبانی دینی و عقلی بی‌اطلاع باشد، هرگز نمی‌تواند عهده‌دار ایفای رسالت کلامی گردد. و بالعکس، هر گاه کسی به مبانی دینی و عقلی آگاهی لازم داشته باشد، هر مسأله جدید کلامی که به او عرضه گردد و بر ماهیت آن مسأله به خوبی واقف گردد، از حل آن عاجز نخواهد ماند، لیکن برای آنکه بتواند معرفت خود را به دیگران منتقل نماید و سخن او برای مخاطبان قابل فهم باشد، ناگزیر باید با زبان مخاطبان سخن بگوید، و هر گاه مخاطبان کسانی باشند که با قوانین و اصطلاحات علمی جدید آشنایی دارند، موفقیت متکلم در گرو آگاهی به آن قوانین و اصطلاحات است. از اینجا می‌توان به راز موفقیت متکلمانی چون علامه طباطبایی و استاد مطهری پی برد، زیرا آنان در عین آگاهی کافی نسبت به مبانی دینی و اصول فلسفی و عقلی، اولا: مسائل جدید کلامی را به خوبی می‌شناختند، و ثانیا: می‌کوشیدند تا با زبان مخاطبان خود ـ که عمدتا تحصیل کرده‌ها و دانشگاهیان بودند ـ سخن بگویند.

در این مورد هیچ ضرورتی وجود ندارد که ما اصطلاحات شناخته شده دینی یا فلسفی را برداشته و اصطلاحات جدید علمی را جایگزین آنها کنیم، بلکه می‌توان همان اصطلاحات را بکار برد و در توضیح آنها از اصطلاحات جدید بهره گرفت، و بسیار ساده اندیشانه است که گمان شود صرفا با تبدیل اصطلاحات می‌توان به مشکلات جدید کلامی پاسخ داد، بدون اینکه با مبانی دینی و عقلی آشنایی کافی داشت.

بنابراین مجموعه معرفتهای لازم برای متکلم دینی دو گونه است:

۱. معرفت‌های ثابت که عبارتند از:

الف ـ آشنایی کافی نسبت به مبانی دینی که از طریق قرآن و حدیث بدست می‌آید.

ب ـ آشنایی با مبانی عقلی و فلسفی.

ج ـ آشنایی با روشهای مختلف استدلال از جنبه صورت و ماده.

۲. معرفتهای متحول که عبارتند از:

الف ـ شناخت مسائل کلامی هر زمان.

ب ـ آگاهی به زبان و اصطلاحات مخاطبان.

این دو امر است که متحول بوده و به کلام رنگ تحول و تطور می‌دهد، یعنی در زمانهای مختلف، مسائل گوناگونی مطرح می‌شود. و چون این مسائل از طرف افراد مختلف با فرهنگها و زبانها و اصطلاحات گوناگون مطرح می‌شود، پاسخگویی به آنها در گرو دو آگاهی جدید است، یکی شناخت ماهیت آن مسأله، و دیگری آگاهی بر زبان خاص مخاطب.

البته باید توجه داشت که چون گاهی مسائل جدید مبتنی بر مبانی

* مدرّس سطوح عالی حوزه علمیه قم



علمی و فلسفی نوین می‌باشند، شناخت آن مسائل متوقف بر شناخت مبانی آنها است. و حقیقت کلام جدید نیز چیزی جز این آگاهی‌های جدید برای پاسخگویی به مسائل نوین کلامی نیست. معنـای کلام جدیـد ـ چنانکـه برخـی تصـور کرده‌انـد «۱» ـ ایـن نیسـت که ما یکبـاره همه قواعد و مسـائل فلسـفی و کلامی گذشـته را کنار گذاشته و قواعد و مسائل جدیدی را متناسب بـا فلسـفه‌های جدید پایه‌گـذاری کنیم.

بـه کـدام مـلاک و معیار می‌تـوان این چنین داوری نمود؟ آیا هر چه متعلق به گذشـته اسـت نادرسـت و بـی ارزش، و هـر چـه متعلق به امروز اسـت صحیح و معتبر اسـت؟ این نظریه جز بـر پایـه نگـرش تاریخی به حقایق علمـی که از ویژگیهای ماتریالیسـم دیالکتیک می‌باشـد، قابـل توجیه نیسـت. حقایـق علمی را نمی‌تـوان با پارامتر تاریـخ ارزیابی نمود. اگـر واقع‌بینانه بـه منابـع کلامی متقدمان مراجعه کنیم، حقایق اسـتوار بسـیاری را خواهیـم یافت که بر پایه آنهـا می‌تـوان بـه پاره‌ای از مشـکلات کلامـی امروز نیـز پاسـخ داد. باید مبانی کلامـی را از مسـائل کلامـی تفکیـک نمود، آنچه تحـول و تغیر در آن امری اجتناب‌ناپذیر اسـت، مسـائل کلامی اسـت نه مبانی کلامی.

علل تطور در علم کلام

تـا اینجـا بـا حقیقـت تطور در علم کلام آشـنا شـدیم و دانسـتیم کـه این تطـور در ناحیه موضـوع، غایـت یـا اسـلوب بحثهـای کلامـی نیسـت، بلکـه مربـوط بـه مسـائل کلامی اسـت کـه بـا گذشـت زمـان و تحت شـرایط مختلـف متطـور گردیده و پیوسـته مسـائل

عامـل مزبـور نیسـت بلکـه معلـول یک رشـته تحـولات اجتماعی و سیاسـی بوده اسـت. اینـک بـرای اثبـات ایـن مدعا در سـه بخـش به ذکـر نمونه‌هایـی از تطـورات کلامی که معلـول عوامل سـه گانـه مزبور بـوده اسـت می‌پردازیم.

تطورات کلامی قبل از عصر ترجمه

گرچـه نهضـت ترجمـه کتابهـای غیـر دینی بـه زبـان عربـی از اوایـل دوره عباسـیان(عصر منصور)آغـاز گردیـد، «۴» ولـی تـا زمـان مأمـون(۱۹۵ ـ ۲۱۸)چیـزی از آثـار فلسـفی ترجمـه نشـده اسـت. «۵» بنابرایـن ترجمـه و نفـوذ آراء فلسـفی در دنیـای اسـلام و آشـنایی متکلمـان بـا آن بـه اوایـل قـرن سـوم هجـری بـاز می‌گـردد. بـر ایـن اسـاس تطـورات کلامـی کـه در قـرن اول و دوم رخ داد ناشـی از نفـوذ آراء فلسـفی نبـوده اسـت. اکنـون نمونه‌هایـی از مسـائل کلامـی که در ایـن دوره مورد بحث و گفتگو قرار گرفته اسـت را بـا اشـاره به عوامـل پیدایش آنها یادآور می‌شـویم.

۱. جواز یا امتناع نسخ

در نخسـتین سـالهای پس از هجرت پیامبر اکرم (ص)به مدینه(مـاه هفدهم)حادثه مهمی در تاریـخ اسـلام رخ داد و آن تحویـل قبله از بیت‌المقدس به جانب مکه معظمه بـود. این رخداد اجتماعـی ـ دینـی بحث و گفتگـوی کلامی را میان یهـود و پیامبر گرامی (ص)پدیـد آورد، و آن بحـث دربـاره نسـخ شـرایع آسـمانی و احـکام الهی بود که یهـود آن را امـری غیر ممکن باطل می‌دانسـت و پیامبـر اکرم(ص)مدافع جواز درسـتی آن بود.

مهمتریـن انگیـزه مخالفـان، دفـاع از حقانیـت آییـن خـود بـود. زیـرا با فـرض امتناع نسـخ،



مقصود از تحول و پویایی علم کلام این اســت که متکلم مســائل جدید کلامی را به خوبی بشناسد و با بهره‌گیری از روشهای مناسب به بررسی آنها بپردازد.



جدیـدی فـراروی متکلـم قـرار می‌دهـد، و چون مسـائل یاد شـده گاهـی ناشـی از مبانی جدیـد علمـی و فلسـفی می‌باشـد، از ایـن رو هـم شـناخت آنهـا و هـم پاسـخگویی بـه آنهـا، منـوط بـه آشـنایی متکلـم بـا آن مبانـی جدیـد علمـی و فلسـفی می‌باشـد. اینـک علـل تطـورات کلامـی را بـه اجمـال مـورد بررسـی قـرار می‌دهیـم. در ایـن باره نیـز آراء مختلفـی ابـراز شـده اسـت، برخی بر این عقیده‌اند که بسـط و گسـترش علـم کلام معلول بسـط و گسـترش فلسـفه بـوده اسـت. «۲» برخـی نیـز تکامل علـوم غیر دینـی را عامل تعیین‌کننـده بـرای ایجـاد پرسشـهای جدید در ذهن بشـر دانسـته که آن پرسشـها دین را بـه پاسـخگویی فـرا می‌خواننـد و در نتیجـه مایـه تحـول علـوم دینـی (و از آن جمله علم کلام) می‌گردنـد. دو نظریـه مزبـور گرچـه فـی الجملـه صحیـح می‌باشـند، ولـی بالجمله قابـل قبـول نیسـتند، زیرا نـه چنانکه در نظریه نخسـت آمده اسـت همه تطـورات کلامی ناشـی از تحولات فلسـفی اسـت، و نـه آن گونه کـه در نظریه دوم آمده اسـت، تکامل هر علمـی موجـب طـرح سـؤال جدیـدی در زمینـه دین می‌باشـد تا در نتیجه در سـر نوشـت معرفتهـای دینـی تأثیـر گـذارد. بنابرایـن کلیـت و عمومیـت هیـچ یـک از آن دو پذیرفته نیسـت، بلکه سـخن صحیح این اسـت کـه در عین اینکـه برخی از مسـائل کلامی تحت تأثیـر مسـائل فلسـفی قـرار گرفتـه و از ایـن جهـت تطوراتی در مسـائل کلامـی رخ داده اسـت، و نیـز برخـی از آراء علمی نیز در سرنوشـت معرفتهـای دینی و کلامـی تأثیر نهاده و سـبب تحـول آنها شـده اسـت، ولی پـاره‌ای از تحولات کلامـی معلول هیچ یـک از دو

شـریعت موسـی و آییـن یهود، همچنان اسـتوار و پابرجا باقـی می‌ماند. یهودیان با اسـتناد به اینکه تشـریع الهی دارای ملاکاتی تغییر ناپذیر اسـت، نسـخ و تبدیل آن را محال می‌دانستند. پاسـخ پیامبـر اکرم بـه آنان این بود که مـلاکات احکام الهی همان مصالح مکلفان می‌باشـد. که ممکن اسـت در شـرایط مختلف متفاوت و متغیر باشـد، و در نتیجه لازمه علم و حکمت الهـی این اسـت کـه آن احکام نیز متغیـر گردند. «۶»

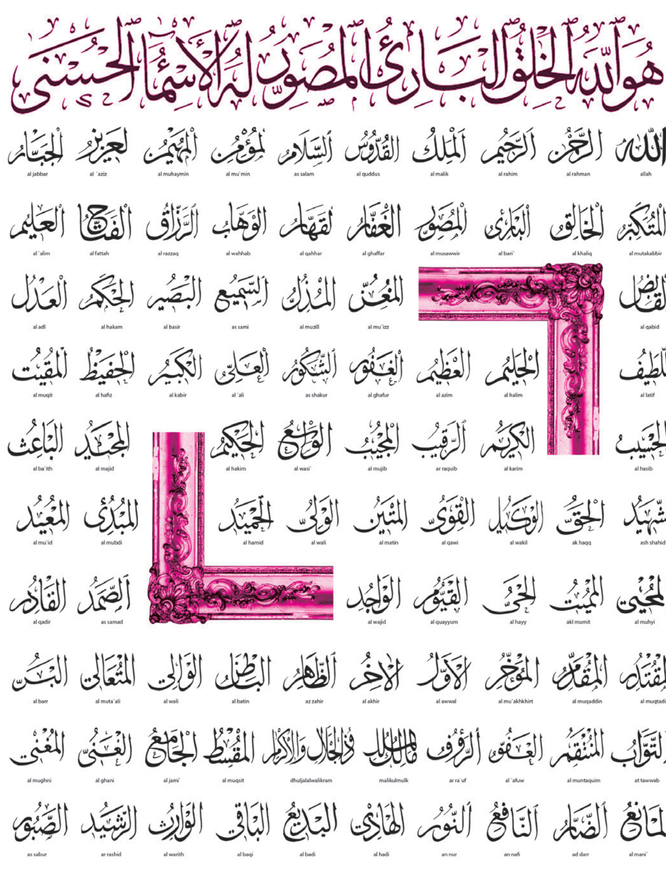
۲. مسأله خلافت و امامت

نخسـتین مسـأله‌ای که پـس از رحلت پیامبـر(ص) مورد بحـث و گفتگو قرار گرفت، مسـأله خلافـت و امامت بود، اگر چه اهل سـنت این مسـأله را در شـمار مسـائل اعتقـادی و کلامی نمی‌داننـد «۷» ولـی امامیه برآنند که مسـأله مزبور منصبی اسـت الهی و تداوم راه رسـالت و نبـوت می‌باشـد و بدین جهت صبغـه اعتقادی و کلامـی دارد.

مهمتریـن عامـل پیدایش این بحـث و اختلاف نظـر در میان مسـلمانان را می‌توان تعصبات قومـی دانسـت که علی رغم کوششـهای پیامبر(ص) بـرای از بین بردن آن، هنـوز بقایایی از آن در وجـود برخـی از مسـلمانان دیـده می‌شـد، که نتیجـه آن ماجرای سـقیفه و اختلاف در مسـأله امامت و خلافـت گردید.

۳. قضا و قدر الهی

از مراجعـه بـه تاریخ اسـلام بدسـت می‌آید که مسـأله قضـا و قدر الهی یکی از با سـابقه‌ترین مسـائل کلامی اسـت که پس از مسـأله امامت، توجه مسـلمانان را به خود جلب کرده اسـت.



و برداشت جبرگرایانه‌ای که اکثریت مسلمانان از این مسأله داشتند، موجب شده تا دانشمندان صحابه و در رأس آنان علی(ع)به تبیین و تفسیر صحیح آن بپردازند. «۸»

پیدایش این بحث نیز معلول هیچ عامل خارجی نبوده است، بلکه وجود آیات و روایات مربوط به قضا و قدر، از یک سوی، و مجبور بودن انسان در اذهان عامیانه از سوی دیگر، موجب طرح بحث مزبور گردیده است. چنانکه این مطلب از مراجعه به روایات و گزارشهای تاریخی مربوط به این بحث به خوبی استفاده می‌شود.

٤. حکم مرتکبان کبایر

حکم مرتکبان گناهان کبیره، مسأله کلامی دیگری بود که در حدود نیمه قرن اول هجری در دنیای اسلام مطرح گردید. ریشه تاریخی این مسأله به ماجرای حکمیت و ظهور خوارج باز می‌گردد. آنان مرتکبان گناهان کبیره را مشرک و قتل آنان را واجب می‌دانستند. این عقیده خشن، عکس العمل متفکران اسلامی را برانگیخت، و موجب پیدایش عقاید گوناگونی در این باره شد. عقیده مورد قبول اکثریت مسلمانان این بود که مرتکبان کبایر مؤمن ولی فاسق می‌باشند، حسن بصری (م ۱۱۰ هـ‍ـ) و طرفداران وی آنان را منافق می‌نامیدند و واصل بن عطا(م ۱۳۱ ه ـ)و پیروان او که بعدا به معتزله معروف شدند، ارتکاب گناه کبیره را منزلتی میان اسلام و شرک دانستند، و این عقیده یکی از اصول پنجگانه مکتب کلامی آنان قرار گرفت. «۹» این بحث کلامی متأثر از هیچ عامل خارجی نبوده، بلکه زمینه پیدایش آن ظهور افکار و عقاید خوارج بود که معلول کج فهمی و تفسیر نادرست آیات قرآنی بود، چنانکه امام علی(ع) خطاب به آنان فرمود: «انتم معاشر اخفاء الهام، سفهاء الاحلام». «۱۰» : شما جمعیتی سفیه و سبک عقل می‌باشید.

٥. اراده الهی و افعال ناروا

قضا، قدر و اراده ازلی خداوند، از دو نظر مورد بحث و گفتگو قرار داشت، یکی از جنبه اختیار و آزادی انسان، ـ که قبلا به آن اشاره شد ـ و دیگری از جنبه عدل الهی و چگونگی استناد افعال ناروا به خداوند، زیرا لازمه عمومیت قضا و قدر الهی این است که افعال نارِوایی که از انسان سر می‌زند نیز مشمول آن باشد، و لازمه آن، استناد قبایح به خداوند است. و این بااصل عدل و تنزه خداوند از زشتی‌ها منافات دارد. در این باره سه نظریه پدید آمد:

الف. نظریه قدریه: و آن اینکه قضا، قدر و اراده ازلی خداوند در مورد افعال ناروای انسان و غیر انسان تخصیص می‌خورد، چنانکه حسن بصری می‌گفت: «کل شی به قضاء من اللّه و قدره الا المعاصی» «۱۱» همه چیز به قضا و قدر الهی واقع می‌شود مگر گناهان. این نظریه بعدها مورد قبول معتزله قرار گرفت.

ب. اهل حدیث و ظاهرگرایان: که معتقدند هیچ نیک و بدی نیست، مگر اینکه متعلق قضا و قدر الهی می‌باشد و این امر با عدل الهی نیز منافات ندارد، زیرا آنچه خداوند انجام می‌دهد نیکو است. و نیز حسن و قبح از افعال الهی انتزاع می‌گردد، و عقل را نمی‌رسد که از پیش خود کارهایی را پسندیده و کارهایی را ناپسند بداند و بر آن اساس درباره افعال الهی داوری نماید. این نظریه بعدا مورد قبول اشاعره واقع شد. «۱۲»

ج. مکتب اهل‌بیت (ع): ویژگی مکتب اهل بیت در همه مسائل طریقه«امر بین الامرین»می‌باشد. در این مسأله نیز هیچ یک از دو نظریه یاد شده را صحیح ندانسته، قضا و قدر تکوینی را از قضا و قدر تشریعی تفکیک نموده است. بنابراین اگر چه از نظر تکوینی هیچ پدیده‌ای خارج از قضا و قدر خداوند نیست، ولی قبح و زشتی اعمال ناروای بندگان مستند به او نمی‌باشد، زیرا افعال یاد شده با ویژگی قبح و زشتی متعلق قضا و قدر خداوند نیستند. به دلیل اینکه او از کارهای ناروا نهی کرده و بر آن وعید عذاب داده است. «۱۳»

٦. صفات خداوند

بحث پیرامون صفات خداوند از مباحث دیرینه در علم کلام می‌باشد، این بحث در جهان اسلام بیش از هر بحث دیگری جلب توجه کرده است. تا آنجا که منشأ پیدایش فرقه‌های مختلفی چون: مشبهه، صفاتیه، معطّله، مؤوّله، و مفوّضه گردیده است. صفات خداوند از دو جنبه مورد بحث قرار گرفته، یکی چگونگی تحقق صفات الهی، که از این نظر دو عقیده مشهور مثبتان و نافیان صفات زاید بر ذات پدید آمد، و دیگری تفسیر معانی صفات خداوند، که از این نظر عقایدی چون تشبیه، تنزیه، و تفویض پدید آمد. بررسی عقاید و نظریات یاد شده از ظرفیت و رسالت بحث کنونی بیرون است. آنچه یادآوری آن لازم می‌باشد این است که مستشرقان غالبا معتقدند، منشأ پیدایش این مذاهب و آراء، عقاید بیگانگان و به ویژه مسیحیان می‌باشد، ولی دلایلی که بر این مدعا اقامه کرده‌اند جز یک رشته فرضیه‌ها و احتمالات فاقد ارزش نیست، و سخن صحیح در این باره همان است که ابن خلدون بیان نمود، که ریشه طرح این بحث و پیدایش این مذاهب و آراء درباره صفات خداوند، قبل از هر چیز وجود آیات متشابه قرآنی است. «۱۵»

البته باید در این جا این نکته را نیز افزود که جدا شدن امت اسلامی از خاندان رسالت و عالمان به معارف قرآن در اثر سیاستهای شیطانی امویان، نقش تعیین‌کننده‌ای در پیدایش مذاهب و آراء کلامی در این باره و موارد مشابه آن داشت. اگر چه وجود آیات متشابه زمینه بروز این اختلافات بود، ولی مراجعه به عترت و بهره‌گیری از روش آنان در تفسیر آیات یعنی ارجاع متشابهات به محکمات می‌توانست جلوی هر گونه اختلافی را بگیرد. چنانکه در زمان امام علی(ع) که رأی و نظر او در زمینه تفسیر قرآن





مقصود از اختلافی بودن مسائلی مثل حدوث و قدم زمانی عالم، اثبات و نفی عقول مجرده، تفسیر قدرت و اختیار خداوند و... میان فلاسفه و متکلمان این نیست که در همه آنها، عموم فلاسفه یا عموم متکلمان متفق الرأی می‌باشند. بلکه مقصود این است که رأی مشهور میان دو گروه با یکدیگر مخالف است، هر چند در پاره‌ای از آنها میان خود فلاسفه، و خود متکلمان نیز اختلافاتی به چشم می‌خورد.



و بیان احکام و معارف دینی فصل الخطاب شناخته می‌شد، فرق کلامی ظهور نکرد. با اینکه در آن زمان نیز درباره صفات الهی، قضا و قدر و... پرسشها و گفتگوهایی مطرح بود.

۷. حدوث و قدم قرآن

این مسأله نیز با اوج گرفتن بحث درباره صفات الهی در میان مسلمانان مطرح گردید. در آغاز آنچه مورد بحث بود، چگونگی اتصاف خداوند به صفت تکلم بود. ولی بعدها تحت عنوان «حدوث و قدم قرآن» مورد گفتگو قرار گرفت، و در عصر مأمون عباسی و پس از وی معتصم و واثق بسیار شدت یافت، تا آنجا که به شتم و ضرب و زندان و قتل انجامید و به همین جهت، این دوران را دوره «محنت» می‌گویند. ریشه اصلی این بحث نیز چیزی جز آنچه درباره صفات الهی گفتیم نبود. این مطلب به روشنی از کلام شهرستانی ـ آنجا که درباره اختلاف مسلمانان پیرامون صفات الهی و تقسیم شدن آنان به دو گروه مثبتان و نافیان سخن گفته است ـ بدست می‌آید، زیرا وی صفت تکلم را نیز در ردیف صفات خداوند که مورد بحث دو گروه یاد شده قرار گرفت، ذکر نموده است «۱۶» بنابراین سخن برخی از مستشرقان «۱۷» و نیز برخی از محققان اسلامی «۱۸» در این باره که منشأ طرح این بحث را عقاید بیگانگان و از آن جمله مسیحیان دانسته‌اند، صحیح نمی‌باشد.

۸. حقیقت ایمان

بحث و گفتگو درباره مرتکبان کبایر از نظر ایمان و کفر، موجب طرح بحث دیگری در میان مسلمانان شد، زیرا اظهار نظر درباره حکم مرتکبان کبایر متوقف بر این بود که حقیقت ایمان روشن شود. کسانی که حقیقت ایمان را از مقوله عمل می‌دانستند (معتزله و خوارج) مرتکبان کبایر را مؤمن نمی‌خواندند، با این تفاوت که معتزله نام کفر را نیز مناسب آنان نمی‌دانستند، ولی خوارج آنان را کافر می‌خواندند. و گروهی که ایمان را صرفا امری قلبی دانسته و برای عمل در این مورد هیچ گونه نقشی قائل نبودند (مرجئه) مرتکبان کبایر را مؤمن واقعی می‌خواندند که هیچ گونه تفاوتی با پرهیزگاران نداشتند. و گروهی نیز بر این عقیده بودند که ایمان ترکیبی است از: اعتقاد قلبی، اقرار زبانی و عمل به جوارح، بدین جهت آنها مرتکبان کبایر را مؤمنان فاسق نامیدند. از مراجعه به تاریخ و دلایل فرقه‌های یاد شده به روشنی بدست می‌آید که بحث مزبور نیز معلول هیچ گونه عامل خارجی نبوده، بلکه ناشی از برداشتهای مختلف از آیات قرآن و روایات نبوی بوده است، و همان گونه که اشاره شد، جدایی امت از عترت پیامبر و محروم شدن آنان از سرچشمه زلال معارف خاندان وحی، عامل تعیین کننده در پیدایش این مذاهب و آراء اسلامی بود.

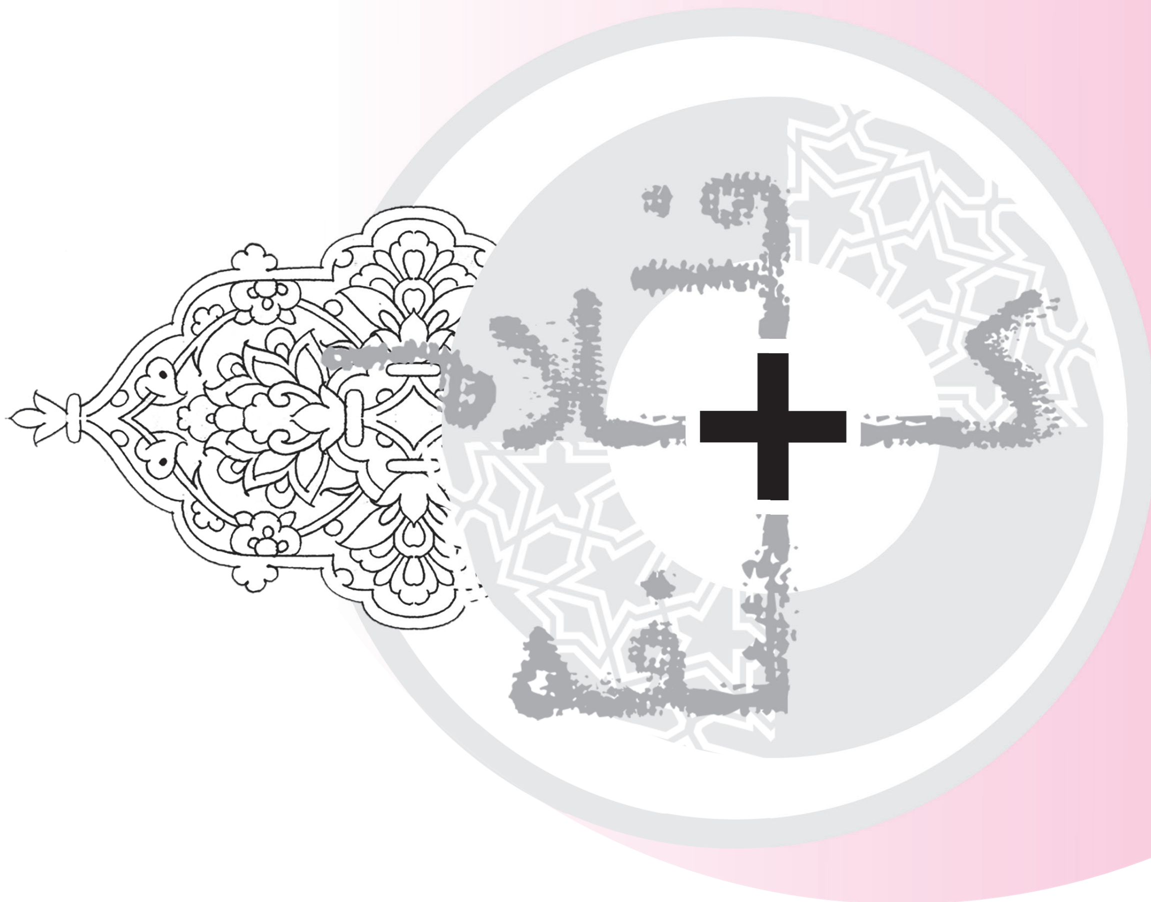
تأثیر فلسفه در علم کلام

پس از ترجمه آثار فلسفی به زبان عربی، دو موضع‌گیری کاملا متفاوت از سوی مسلمانان در برابر آن اتخاذ گردید. متکلمان معتزلی آن را مثبت تلقی کرده و به مطالعه آن ترجمه‌ها پرداختند، ولی اهل حدیث و سپس اشاعره مخالفت نمودند. چنانکه محقق لاهیجی در این باره گفته است: «هر آینه معتزله را از مطالعه کتب حکمیه قدرت تمام و قوتی ما لا کلام در فن کلام حاصل شد و طایفه اشعریه بر این معنا مطلع شده، بنابر اینکه هر چه در صدر اسلام معمول نبود بدعت دانسته بودند، مطالعه کتب حکمت و تصدیق ایشان را محظور و حرام شمردند و به سعی آن جماعت، مذمت حکمت در میان اهل اسلام به نوعی شیوع یافت که عاقبت به علمای معتزله نیز سرایت نمود. » «۱۹»

تأثیرگذاری فلسفه در کلام، به ویژه از عصر خواجه نصیر الدین به بعد، در زمینه‌های مختلف می‌باشد، اولا: مباحث مربوط به امور عامه فلسفه در متون کلامی راه یافت، و متکلمان نیز بسان فلاسفه قبل از ورود در مباحث الهیات، به بررسی مباحث کلی فلسفی پرداختند، برخی این عمل را نوعی رقابت با فلاسفه دانسته‌اند که متکلمان می‌خواستند با این کار بی‌نیازی خود را از فلسفه اعلان نمایند، ولی ممکن است انگیزه آنان در رابطه با بخشی از مسائل فلسفی است که علم کلام به آن نیازمند بوده. و برخی آن مباحث را به خاطر نقد و ابطال آن در متون کلامی وارد نمودند، چنانکه سعد الدین تفتازانی در پاسخ این سؤال که چرا متکلمان به بحث پیرامون مسائلی که از احکام و حالات ممکنات می‌باشد پرداخته‌اند، گفته است: «ممکن است غرض آنان تکمیل صناعت کلام بوده، بدین صورت که در کنار بحث از مطلوب خود، به بحث درباره آنچه به گونه‌ای با آن ارتباط دارد نیز پرداخته‌اند، مانند مباحث مربوط به معدوم، حال، اقسام ماهیت، حرکات و اجسام، و یا اینکه درصدد رد و ابطال نظریه دیگران بوده‌اند، مانند مباحث مربوط به جواهر مجرده، و یا اینکه آن مسأله از مبادی پاره‌ای از مسائل علم کلام بشمار می‌رود، مانند بحث پیرامون اشتراک مفهوم وجود، امتناع تسلسل، تناهی ابعاد و... و اما بحثهای دیگر طبیعیات و ریاضیات که متأخران وارد علم کلام نموده‌اند مباحث فضولی و زاید می‌باشند. » «۲۰»

مسائل مورد اختلاف فلاسفه و متکلمان بسیار است و برخی از آنها عبارتند از: حدوث و قدوم زمانی عالم، اثبات و نفی عقول مجرده، تفسیر قدرت و اختیار خداوند، علم خداوند به جزئیات متغیره، صدور کثیر از واحد، ملاک نیازمندی ممکن به علت، اعاده معدوم بعینه، حقیقت زمان و مکان و...

البته باید توجه داشت که مقصود از اختلافی بودن مسائل مزبور میان فلاسفه و متکلمان این نیست که در همه آنها، عموم فلاسفه یا عموم متکلمان متفق الرأی می‌باشند. بلکه مقصود این است که رأی مشهور میان دو گروه با یکدیگر مخالف است، هر چند در پاره‌ای از آنها میان خود فلاسفه، و خود متکلمان نیز اختلافاتی به چشم می‌خورد. بخشی از این مسائل اختلافی را غزالی در کتاب «تهافت الفلاسفه» آورده، و در کتب کلامی دیگر نیز ذکر شده است. و از آنجا که نظرات متکلمان نسبت به آراء فلاسفه، جنبه عکس العملی داشته است می‌توان از موارد یاد شده به عنوان تأثیرگذاری فلسفه



در کلام یـاد کرد.
سـخنی از ولفسـن «WOLFSON» در کتاب «فلسـفه علـم کلام» دربـاره تأثیـر فلسـفه در علـم کلام اسـلامی گفتـه اسـت: «دوره سـوم از ادوار تاریـخ کلام اسـلامی دوره کلام معتزلـی فلسـفی اسـت کـه بـا ترجمـه شـدن آثار فلسـفی یونانـی بـه زبـان عربی آغاز شـد، معتزلـه از این آثـار نه تنها بعضـی از نگرشـهای فلسـفی را آموختنـد، بلکـه از دو روش اسـتدلال جدیـد نیز آگاه شـدند: یکـی روش قیاس منطقی، و دیگـری کاربـرد تازه‌ای از روش قیـاس قدیم (تمثیل)، زیرا اسـتعمال کلامـی تمثیل تنها بر پایه شـباهت میـان چیزها قـرار می‌گرفـت، ولـی روش جدید تمثیل مبتنی بر تسـاوی نسـبت‌ها بود. و بدیـن طریق متکلمان معتزلی بـر داده‌های دینی اسـلامی بـه طریق فلسـفی (قیاس منطقـی و کاربرد جدیـد تمثیل) اسـتدلال می‌کردنـد» «۲۱»
ایـن کـه وی تأثیرپذیری کلام اسـلامی از فلسـفه را مربوط بـه عصـر پـس از ترجمـه آثـار فلسـفی یونـان بـه عربـی (اوایـل قرن سـوم هجـری) دانسـته صحیح اسـت، چنانکه مطلـب دیگـر وی، یعنـی بهره‌گیـری متکلمـان معتزلـی از آراء و نگرشـهای فلسـفی در بحثهـای کلامـی نیـز صحیح می‌باشـد، چنانکـه هـر دو را یـادآور شـدیم.
ولـی دو مطلـب دیگـر وی یعنـی آشـنا شـدن معتزلـه از طریـق مطالعـه کتابهای یونانـی با روش قیاسـی منطقی و نیـز کاربـرد جدیـدی از روش تمثیـل، قابـل قبول نیسـت. زیـرا بـا مراجعـه بـه اسـتدلالهای کلامـی معتزله، قبـل از عصـر ترجمـه، بـه دسـت می‌آیـد که آنـان بـا روش قیاس منطقـی آشـنا بـوده و آن را بـکار می‌بردنـد. اصـولا روش قیاس منطقی، روشـی اسـت فطری که انسـانهای معمولی نیـز عمـلا در اسـتدلالهای خـود از آن بهـره می‌گیرنـد، هر چنـد بـا اصطلاحات آن آشـنا نباشـند. سـایر قواعد منطقی نیـز همیـن گونه اسـت. آنچه ارسـطو و دیگر اسـتادان علم منطـق انجـام داده‌انـد، تنظیـم و تقریـر آن قواعد و روشـها می‌باشـد، نـه جعـل و وضـع یـک رشـته قواعـد، زیـرا اگر چنیـن نبود نمی‌توانسـت مصونیـت ذاتی داشـته و راهنمای صائب اندیشـه باشـد.
و نیـز تمثیـل منطقـی، حقیقتی جـز تمثیل کلامـی (قیاس فقهـی) نـدارد، مفاد این روش اسـتدلالی این اسـت: حکمی کـه بـرای یـک شـیء معیـن ثابت می‌باشـد، برای شـیء مشـابه آن نیـز می‌توانیـم اثبـات نماییـم، چنانکـه گفتـه می‌شـود: «عقـل خـوب اسـت مانند بینایـی». در ایـن مثال حکـم خوب بـودن که برای بینایی ثابت اسـت، برای عقل نیـز ثابت شـده اسـت، زیـرا عقـل نیز ماننـد بینایی وسـیله درک و آگاهـی اسـت. مثـال مزبـور که ای ولفسـن از کتاب اخـلاق نیکوماخوسـی ارسـطو ذکـر کـرده اسـت، بـا مثـال معـروف «نبیـذ حـرام اسـت چـون شـراب» که از مثالهـای معـروف تمثیـل کلامـی (قیـاس فقهـی) اسـت هیـچ گونه تفاوتی نـدارد.

نمونه‌هایی از مسائل جدید کلامی
تـا اینجا با تطـورات کلامی قبل از ترجمه آثار فلسـفی و نیز تأثیرگـذاری فلسـفه در علـم کلام اسـلامی به طـور اجمال آشـنا شـدیم، اکنون چند نمونه از مسـائل جدیـد کلامی که تحـت تأثیـر آراء علمی و فلسـفی جدیـد پدیـد آمده‌اند ذکر می‌شـود:
۱. معرفت‌شناسی و مسائل جدید کلامی
می‌دانیـم کـه در دو سـه قـرن اخیـر معرفت‌شناسـی مـورد بحث جدی فیلسـوفان غربی قـرار گرفته و مکاتب مختلفی نیـز در ایـن بـاره ظهـور نمـوده اسـت. از مهمترین مسـائل مـورد بحـث در این زمینه، بررسـی توانایی عقل در شـناخت هسـتی بـوده اسـت، کـه گـروه بسـیاری از صاحـب نظران غربـی بـه ناتوانی عقـل فتـوا داده و در نتیجه منطق تجربی بـه عنـوان تنهـا روش صحیـح معرفت قلمـداد گردیـد. این تحول فلسـفی و علمی در سرنوشـت بحثهای کلامی تأثیر گذاشـت. از یـک طرف دسـتاویز خوبـی برای منکـران خدا و حقایـق غیـر مـادی بـود، زیـرا آنـان با اسـتناد بـه منطق تجربـی و اینکـه تنها راه شـناخت، اسـتقراء و تجربه اسـت، هـر واقعیـت غیـر مـادی را رد نمودنـد. از طرفـی دیگـر آن دسـته از فیلسـوفان طرفدار منطق تجربی را به جسـتجوی راه تـازه‌ای در دفـاع از حقایـق غیـر مـادی کـه از مسـلمات همـه ادیان الهی اسـت برانگیخـت، بر این اسـاس، برخی از حقایـق غیبی (وجـود خداوند) را فراتر از عقـل و به اصطلاح



برهان ناپذیر دانسته، و برخی دیگر (ملک، بهشت و دوزخ) را نیز به گونه‌ای مادی تفسیر نمودند. در برابر این دو گروه، طرفداران منطق عقلی و مدافعان فلسفه اولی هستند که به نقد نظریه طرفداران منطق تجربی پرداخته و اثبات کردند که بدون قبول یک رشته اصول عقلی و ماقبل تجربی، حتی اثبات یا نفی یک مسأله از طریق منطق تجربی امکان ندارد. و در این صورت با استناد به آن اصول عقلی و بدیهی، می‌توان به کشف یک رشته قوانین کلی، فراتر از قلمرو حس و تجربه نایل شد. در نتیجه نه برداشت‌های ملحدانه گروه نخست صحیح است و نه تفسیرهای مادی گرایانه گروه دوم. بدون شک از پیشتازان این نبرد کلامی علامه طباطبایی است که بخش عظیمی از مقالات اصول فلسفه را به این مهم اختصاص داد و پس از وی شاگردان مکتب آن مرحوم این جهاد کلامی را دنبال کردند. که در رأس آنان استاد مطهری می‌باشد.

۲. اگوست کنت و فلسفه تاریخ

اگوست کنت از بنیانگذاران فلسفه ثبوتی «Positivisme» و نیز فلسفه علمی می‌باشد. وی در باب فلسفه تاریخ نظریه‌ای را ابزار کرد که نتیجه آن نفی اعتبار فلسفه اولی و مباحث مربوط به ماوراء الطبیعه می‌باشد. و آن اینکه: «از تأمل در فلسفه تاریخ روشن می‌شود که هر رشته از معلومات انسان به مرور زمان سه مرحله را می‌پیماید:

۱. مرحله ربانی که تخیلی است.
۲. مرحله فلسفی که تعقلی است.
۳. مرحله علمی که تحققی است.

در مرحله نخست امور را به واسطه ارباب انواع تبیین می‌کنند، و در مرحله دوم از طریق علت‌های غیر محسوس و قوای مجرد و مرموز، و در مرحله سوم، آنها را از طریق مشاهده و تجربه و بر پایه قوانین مسلم علمی تفسیر می‌نماید. در این مرحله تخیل و تعقل اعتبار خود را از دست داده و حس و مشاهده یگانه راه معتبر برای معرفت می‌باشد. و در نتیجه تنها امور جزئی و محسوس در قلمرو معرفت انسان قرار می‌گیرد و از جواهر و امور مطلق مانند جان و روان و عقل و ماده و علت نخستین که به ادراک آنها نائل نمی‌شویم می‌گذریم، تاریخ تمدن به ما می‌آموزد که دوره فلسفه ربانی و فلسفه مابعدالطبیعه پیموده شده و امروز دیگر اذهان و افکار به آنها قانع نیست و فلسفه تحققی را اقتضا می‌کند. » «۲۲»

این نظریه گذشته از اینکه مباحث مربوط به ماوراء الطبیعه را بی‌حاصل می‌داند، دستاویز دیگری برای منکران وجود خدا شد، زیرا آنان با استناد به نظریه مزبور گرایش به دین و خداپرستی را معلول جهل و ناآگاهی بشر از علل طبیعی حوادث دانسته و در نتیجه فلسفه مادیگری را فلسفه‌ای علمی توصیف نمودند.

در اینجا نیز فیلسوفان الهی و متکلمان دینی به دفاع از دین پرداخته و ناستواری فرضیه مزبور را روشن نمودند. چنانکه علامه طباطبایی پس از نقل نظریه یاد شده گفته است: «گرایش به این نظریه خود نوعی خرافه‌گرایی است، زیرا برخلاف واقعیت تاریخ پیدایش مذاهب آسمانی است. ادیان آسمانی پس از رشد فلسفه‌ها پدید آمده‌اند نه قبل از آن، مثلا دین ابراهیم پس از دوران شکوفایی فلسفه در هند و مصر و کلدان ظاهر گردید، و دین عیسی و محمد (ص) پس از شکوفایی فلسفه یونان و اسکندریه پدید آمدند. » «۲۳»

۳. اصل تکامل و نسبیت اخلاق

اصل تحول و تکامل نیز از جمله اصول علمی است که مستمسک مخالفان دین و ارزش‌های ثابت اخلاقی قرار گرفته است. این گروه با استناد به اصل مزبور گفته‌اند: اجتماع بشری زاییده نیازمندیهای وجودی انسان است که به صورت فردی قادر بر تأمین آنها نیست. انسان اجتماع را از آن نظر می‌خواهد که آن را عامل بقاء وجود خود می‌داند و از آنجا که طبیعت محکوم قانون تحول و تکامل است، اجتماع نیز متحول بوده و در حرکت همیشگی به سوی کمال پیش می‌رود. و از طرفی چون حسن و قبح معنایی جز هماهنگی و ناهماهنگی کارها با غایات و اهداف اجتماعی ندارد، بنابراین حسن و قبح نیز پیوسته متحول و متغیر خواهد بود و در این صورت هیچ گونه خوبی و بدی مطلق و ثابتی وجود ندارد «۲۴».

۴. داروینیسم و آفرینش انسان

یکی از مباحث کلامی جدیدی که وابسته به فرضیات علمی است، بحث درباره آفرینش انسان است، زیرا قرآن کریم آفرینش انسان نخستین (حضرت آدم) را از خاک و به شیوه‌ای خاص می‌داند، و در نتیجه انسان نوعی مستقل از انواع دیگر حیوانی است و از طریق آفرینش آدم ابوالبشر و حوا پا به عرصه حیات نهاده است. ولی مطابق فرضیه داروین (تحول انواع) انسان تکامل یافته انواع دیگر حیوانی است. و در نتیجه این فرضیه علمی با آن اصل قرآنی و دینی معارض می‌باشد، و بر متکلم دینی است که راه چاره‌ای برای حل این تعارض بیابد، و از دین دفاع نماید، چنانکه گروهی از صاحب‌نظران با همین انگیزه به نگارش رساله‌ها و مقالاتی در این باره دست زدند.

تحول و پویایی علم کلام ـ چنانکه برخی توهم کرده‌اند ـ به این معنا نیست که ماهیت این علم متحول گردیده، و علم کلام جدیدی با موضوع و غایت دیگری پدید آمده است. موضوع و غایت علم کلام هر چه هست ثابت و باقی است.

مقصود از تحول و پویائی علم کلام این است که متکلم مسائل جدید کلامی را به خوبی بشناسد و با بهره‌گیری از روشهای مناسب به بررسی آنها بپردازد.

۵. فلسفه زبان

معنادار بودن گزاره‌ها و بحث درباره فلسفه زبان و معیار معناداری یا بی‌معنا بودن گزاره‌ها که توسط گروهی از پوزیتویستهای منطقی مطرح گردید نیز بحث جدیدی را برای متکلمان دینی مطرح ساخت، زیرا از نظر این گروه تمام گزاره‌های متافیزیکی (غیر قابل تجربه و تحقیق حسی) گزاره‌هایی بی‌معنا و مهمل می‌باشند که نمی‌توان آنها را راست یا دروغ خواند «۲۵».

این نظریه زبانشناختی شدیدترین حمله و تعرض را به دین نموده است و برای پاسخگویی به آن باید به تحقیق پیرامون معیار معناداری و بی‌معنایی گزاره‌ها پرداخت و از این طریق خطاهای پنهان آن را آشکار ساخت.

۶. دین و فطرت

از جمله بحثهایی که در دوره‌های اخیر توجه متکلمان دینی را به خود جلب کرده است، بحث پیرامون رابطه دین با فطرت می‌باشد. اگر چه اساس این مسأله در قرآن و احادیث آمده است، ولی از آنجا که در دوره‌های اخیر درباره منشأ پیدایش دین و خاستگاه آن از طریق جامعه‌شناسان و روان‌شناسان و فیلسوفان، نظریه‌های گوناگونی مطرح گردیده است، تحقیق پیرامون دین و فطرت اهمیت ویژه‌ای یافت. در این باره نیز اندیشمندانی چون علامه طباطبایی و مرحوم استاد مطهری بحثهای ارزنده‌ای را عرضه نموده‌اند. موارد یاد شده و دهها مورد دیگر در زمینه مسائل اعتقادی، حقوقی، اجتماعی، اقتصادی و سیاسی اسلام، نمونه‌هایی از بحثهای جدید کلامی است که تحت تأثیر نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی مطرح گردیده و محققان و متکلمان اسلامی به تحلیل و پاسخگویی آنها پرداخته‌اند. موضوعی که اخیرا بیش از هر موضوع دیگری مورد نقد و اشکال واقع شده است، براهین اثبات وجود خدا می‌باشد. «۲۶» این پدیده نقد و اعتراض با این حجم و اهتمام ویژه، هشداری است به حوزه‌های علوم دینی که با برنامه‌ریزی های صحیح و تلاشهای

نگاره
کلام رهبری

حفاظت از دین و تعلیم معارف دینی، فعّالیّت عمده روحانیّت

تعلیم دین هم، ابعادی دارد؛ یکی از ابعاد، رشد دادن فکر و عقل مردم است که «وَ یُثیروا لَهُمْ دَفائِنَ العُقول» (نهج‌البلاغه صبحی صالح/ خ ۱/ ص ۴۳). یکی دیگر از آن ابعاد، رفع شبهات است. شبهات همیشه بوده؛ امّا نوع شبهات، متفاوت بوده اســت. در دوره‌های مختلف، علمای بزرگ ما را ملاحظه کنید؛ یکی از مســئولیّت‌های خودشان را این می‌دانستند که با شبهات مقابله کنند؛ مقابله هم، یا به نحو پیشگیری است، یا به نحو درمان. پیشگیری، بهتر از درمان است! اینکه کلام را تعلیم می‌دادند؛ فلسفه را تعلیم می‌دادند... به خاطر این بود که با بارور کردن عقلیّت مخاطبان خودشان، بتوانند از ورود یا جای‌گیر شدن شبهه‌ها در ذهن، پیشگیری کنند... کار دیگر هم، این بود که شبهه را درمان کنند؛ اگر شبهه‌ای پیش می‌آمد، مجالس کلامی و بحث و پاسخ به سؤالات تشکیل دهند و کتاب بنویسند تا شبهه‌ها را برطرف کنند.

بی‌دریغ، به تربیت فیلسوفان و متکلمان کارآمد اقدام کنند تا بتوانند از مرزهای عقیدتی اسلام دفاع نمایند، امروز و آینده حوزه‌های علمیه به شیخ مفیدها، خواجه نصیرها، علامه حلی‌ها، علامه طباطبایی‌ها و مطهری‌ها نیاز مبرم دارند. پس بر مسئولان و برنامه‌ریزان حوزه‌هاست که هوشیارانه و مجدانه به انجام این مهم مبادرت ورزند. باید دانست که با نامقدس خواندن فلسفه و جنبی تلقی کردن کلام هرگز نمی‌توان به این رسالت بزرگ دینی جامه عمل پوشاند. همچنین بحثهای مزبور هشداری است بر آن دسته از عالمان و صاحب‌نظران که بیش از اندازه فریفته فلسفه‌های غربی شده و با آثار بر جای مانده از فیلسوفان و متکلمان اسلامی به دیده بی‌مهری و بی‌اعتنایی می‌نگرند و دوره آنها را پایان یافته تلقی می‌کنند، زیرا اشکالات و شبهاتی که امثال«هاسپرز» بر براهین اثبات وجود خدا وارد نموده‌اند، ناشی از ضعف الهیات و کلام و فلسفه مسیحی یا یهودی است، ولی آگاهان به مبانی فلسفه اسلامی ـ و به ویژه حکمت متعالیه صدرایی ـ می‌دانند که اشکالات مزبور بسیار واهی و سست می‌باشد. ما در عین احترام به فیلسوفان بزرگ غرب و ارج نهادن به کوششهای علمی و فلسفی آنان و لزوم آگاهی بر آراء و نظریات آنها، یادآور می‌شویم که آنان در حل مسائل الهیات و فلسفه اولی توفیقی به دست نیاورده و در این جهت فیلسوفان اسلامی گوی سبقت را از آنان ربوده‌اند، و در این سخن قصد کمترین مبالغه‌گویی را نداشته و جز بیان واقعیت و حقیقت مقصودی نداریم. مناسب است در این جا جمله‌ای را از مرحوم شهید مطهری که آشنا و بیگانه بر آگاهی و استواری نظر و انصاف در داوری او اعتراف دارند بازگو نموده آن را حسن ختام مقاله خود قرار دهیم: «حکمت الهی شرق از برکت معارف اسلام بارور شد و استحکام یافت و بر یک سلسله اصول و مبادی خلل‌ناپذیر بنا شد. ولی حکمت الهی غرب از این مزایا مرحوم ماند. گرایش به فلسفه مادی در غرب، علل و موجبات فراوانی دارد که اکنون مجال شرح آنها نیست، به عقیده ما علت عمده آن، ناتوانی و نارسایی مفاهیم حکمت الهی غرب بود...». «۲۷»

و در جای دیگر نیز گفته است: «دومین علتی که در مورد گرایشهای مادی دسته جمعی، در جهان اروپا بسیار قابل اهمیت است، نارسایی مفاهیم فلسفی اروپا است. حقیقت این است که اروپا در آنچه حکمت الهی نامیده می‌شود بسیار عقب است و شاید عده‌ای نتوانند بپذیرند که اروپا به فلسفه الهی شرق و خصوصا فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیادی پیدا می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است. در ترجمه‌های فلسفه اروپایی به مطالب مضحکی بر می‌خوریم که به عنوان مطالب فلسفی از فیلسوفان بسیار بزرگ اروپا نقل شده است. و هم به مطالبی بر می‌خوریم که می‌بینیم فیلسوفان دچار برخی مشکلات در مسائل الهی بوده‌اند و نتوانسته‌اند آنها را حل کنند، یعنی معیارهای فلسفی‌شان نارسا بوده است... ». «۲۸»

یادداشت‌ها

(۱) ـ ر. ک: مجله کیان، سال دوم، شماره ۱۰، مقاله نقد تفکر سنتی در کلام اسلامی، محمد مجتهد شبستری.

(۲) ـ فلسفه در ایران، مجموعه مقالات فلسفی، مقاله پیدایش و بسط علم کلام، رضا داوری.

(۳) ـ قبض و بسط تئوریک شریعت، عبد الکریم سروش، چاپ اول، ص ۱۷۰ ـ ۱۷۲.

(۴) ـ تاریخ الخلفا، سیوطی، ص ۲۶۹.

(۵) ـ تاریخ تمدن اسلام، جرجی زیدان، ج ۴، ص ۵۵۵. ملل و نحل، شهرستانی، ج ۱، ص ۳۰.

(۶) ـ برای آگاهی از مشروح مناظره پیامبر(ص)و یهود در مورد مسأله نسخ مراجعه شود به: احتجاج طبرسی، ص ۴۱ ـ ۴۲.

(۷) ـ ر. ک: الاقتصافی الاعتقاد، غزالی ص ۲۳۴، غایهٔ المرام فی علم الکلام آمدی، ص ۳۶۳، ایجی و گرگانی، شرح مواقف، ج ۸، ص ۳۴۴. مقدمه ابن خلدون، ص ۴۶۵، شرح مقاصد تفتازانی، ج ۴، ص ۲۳۲.

(۸) ـ ر. ک: سنن ابن ماجه، ج ۱، باب ۱۰، روایت ۷۷. تاریخ الخلفا، سیوطی، ص ۹۵، توحید صدوق، باب الاستطاعه، روایت ۲۳. احتجاج طبرسی، ص ۲۰۷. بحار الانوار، علامه مجلسی، ج ۵، ص ۳۹ و ص ۳۱۶.

(۹) ـ ر. ک: الفرق بین الفرق بغدادی، ص ۱۱۷ ـ ۱۱۸. الامالی، سید مرتضی، ج ۱، ص ۱۱۵ ـ ۱۱۶. شرح الاصول الخمسه عبد الجبار، ص ۱۳۸ ـ ۱۳۹. الملل و النحل، ج ۱، ص ۴۸.

(۱۰) ـ نهج البلاغه، فیض الاسلام، خطبه ۳۶.

(۱۱) ـ الامالی، ج ۱، ص ۱۰۶.

(۱۲) ـ ر. ک: السنه احمد بن حنبل. و الابانهٔ، اشعری، باب دوم، و مقالات الاسلامیین، ص ۳۲۰ ـ ۳۲۵.

(۱۳) ـ توحید صدوق، باب ۲، روایت ۱۸، و باب ۵۵، روایت ۹. بحار الانوار ج ۵، ص ۲۹ و ۱۲۱.

(۱۴) ـ ر. ک: فلسفه علم کلام، هری اوسترین ولفسن، ترجمه احمد آرام، فصل دوم.

(۱۵) ـ مقدمه ابن خلدون، ط بیروت، ص ۴۶۳.

(۱۶) ـ ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۴ ـ ۴۵ و ص ۹۲.

(۱۷) ـ فلسفه علم کلام، فصل سوم.

(۱۸) ـ بحوث فی الملل و النحل، ج ۳، ص ۳۲۸.

(۱۹) ـ گوهر مراد، عبد الرزاق لاهیچی، ط اسلامیه، ص ۲۴.

(۲۰) ـ شرح المقاصد، ط منشورات الشریف الرضی، قم، ج ۱، ص ۱۸۱.

(۲۱) ـ فلسفه علم کلام، ص ۳۳ نقل به اختصار.

(۲۲) ـ سیر حکمت در اروپا، محمد علی فروغی، ج ۳، ص ۱۰۶ ـ ۱۰۷. مبانی فلسفه، علی اکبر سیاسی، ص ۵۷۶.

(۲۳) ـ المیزان، علامه سید محمد حسین طباطبایی، ج ۱، ص ۲۴۲.

(۲۴) ـ جهت آگاهی از این نظریه و نقد آن ر. ک: المیزان، ج ۱، ص ۳۷۰ ـ ۳۸۲.

(۲۵) ـ غلبه بر متافیزیک از طریق تحلیل منطقی زبان، کارناپ رودولف. ر. ک: پوزیتویسم منطقی، بهاء الدین خرمشاهی، ص ۳۵ ـ ۵۳.

(۲۶) ـ از آن جمله جان هاسپرز می‌باشد که کتاب«فلسفه دین»را با هدف نقد براهین مختلف اثبات وجود خدا تالیف نموده است.

(۲۷) ـ سیری در نهج البلاغه، مرتضی مطهری بخش دوم، نهج البلاغه و اندیشه‌های فلسفی غرب.

(۲۸) ـ علل گرایش به مادیگری، مرتضی مطهری، نارسایی‌های مفاهیم فلسفی.





میراث کلامی شیعه در مرحله تأسیس

محمدتقی سبحانی / محمدجعفر رضایی*

اشاره

این نوشتار، تاریخ کلام شیعه را با نگاهی میراث‌شناسانه بررسی می‌کند. میراث کلامی را می‌توان از سه منظر قالب، سبک و محتوا بررسی کرد. وقتی از این سه منظر، نگاهی از فراز به تاریخ کلام شیعه می‌افکنیم، می‌توانیم آن را به چهار دوره کلی تاسیس، رقابت با فلسفه، فلسفی شدن و دوره معاصر تقسیم کنیم. دوره تأسیس، خود دارای سه دوره فرعی پیدایش، نظریه‌پردازی و جامع‌نگری است. می‌توان با نگاهی گونه‌شناسانه، میراث کلامی هر مرحله را در دسته‌های مختلفی طبقه‌بندی کرد در ادامه با بیان اینکه بخش عظیمی از میراث کلامی مربوط به دوره نظریه‌پردازی، مفقود شده به عوامل مثبت و منفیِ این فقدان اشاره، و امکانِ بازسازی میراث این مرحله را بررسی می‌کند.

کلیدواژه‌ها: کلام شیعه، ادوار کلام، میراث کلامی، فهرست نگاری، احیای میراث

ضرورت شناخت میراث کلامی

میراث کلامی ما به‌عنوان مهم ترین مدخل و منبع برای شناخت آراء و اندیشه‌های متکلمان و ردگیری تطورات فکری امامیه بسیار حائز اهمیت است. با این حال، در حوزه کلام کمتر به موضوع میراث‌شناسی توجه شده است. وجود برخی پیش‌انگاره‌ها یا ذهنیت‌ها به تدریج هم میراث کلامی ما را در معرض فراموشی قرار داده و هم به تبع آن، تاریخ کلام ما را دچار انزوا و تغافل کرده است. شاید به مرور زمان این ارتکاز پدید آمده باشد که رشته کلام از رشته‌های معقول است و منبع اصلی کلام باید عقل و اندیشه‌ورزی باشد؛ پس آراء گذشتگان، چندان تأثیری در شناخت این دانش ندارد و این برخلاف حوزه فقه و دانش‌های نقلی است که خود متن و میراث موضوعیت دارد.

این تصور نادرست به تدریج ما را از شناخت دقیق میراث کلامی گذشتگانْ محروم کرد. بدین ترتیب از سویی مخالفان شیعه آراء نادرستی را به بزرگان ما نسبت دادند و از سوی دیگر ما هم در مطالعات تاریخی‌مان به دلیل اینکه به این پس‌زمینه‌های تاریخی توجه نکردیم کمتر با تنوع اندیشه‌های کلامی آشنا شدیم. نتیجه این شد که تصویر ذهنی بسیاری از نویسندگان ما از کلام، همان چیزی بود که در زمان خودشان در جریان بود و این گزینه در ذهنشان شکل نگرفت که اندیشه‌هایی که به‌عنوان اندیشه تشیع لحاظ می‌کنیم، پیشینه و تطوراتی دارد که بدون شناخت آنها تصویر جامعی از فکر امامیه و شیعه ترسیم نمی‌گردد.

وجوه کاوش در میراث کلامی: قالب، سبک و محتوا

برای بررسی یک میراث کلامی باید حداقل سه وجه از آن را بررسی کنیم و یا به تعبیری آن میراث را باید از سه لحاظ مطالعه کنیم: یکی به لحاظ قالب، دوم به لحاظ سبک، سوم به لحاظ محتوا یا مضمون.هر کدام از این موارد، نشانه‌هایی را به ما می‌دهد که از طریق آنها می‌توانیم دوره و فضای آن اثر را بیشتر درک کنیم.

از سوی دیگر، شناخت دوره و فضای یک اثر به ما کمک می‌کند که به عمق اندیشه‌های صاحب آن اثر راه پیدا کنیم؛ برای مثال از تعدادی از متفکرانمان تنها یک اثر به دست ما رسیده است و باید از طریق همین یک اثر به جوانب مختلف اندیشه او راه پیدا کنیم و به سؤالاتی از این قبیل پاسخ دهیم که «او چگونه می‌اندیشیده است؟»؛ «با چه رویکردی به مسئله کلام نگاه می‌کرده است؟»؛ و «مصادر و منابع فکری او چه بوده است؟».

گاهی کالبدشکافی و تحلیل یک اثر از نظر تاریخی، به شرط اینکه بر وجه صحیحی صورت پذیرد، ما را با ابعادی از اندیشه صاحب اثر و زوایایی از تاریخ کلام آشنا می‌کند که هیچ گزارش مستقیم تاریخی برای آن نداریم. میراث کلامی معبری است که ما را به زوایای پنهان تاریخ کلام رهنمایی می‌کند.

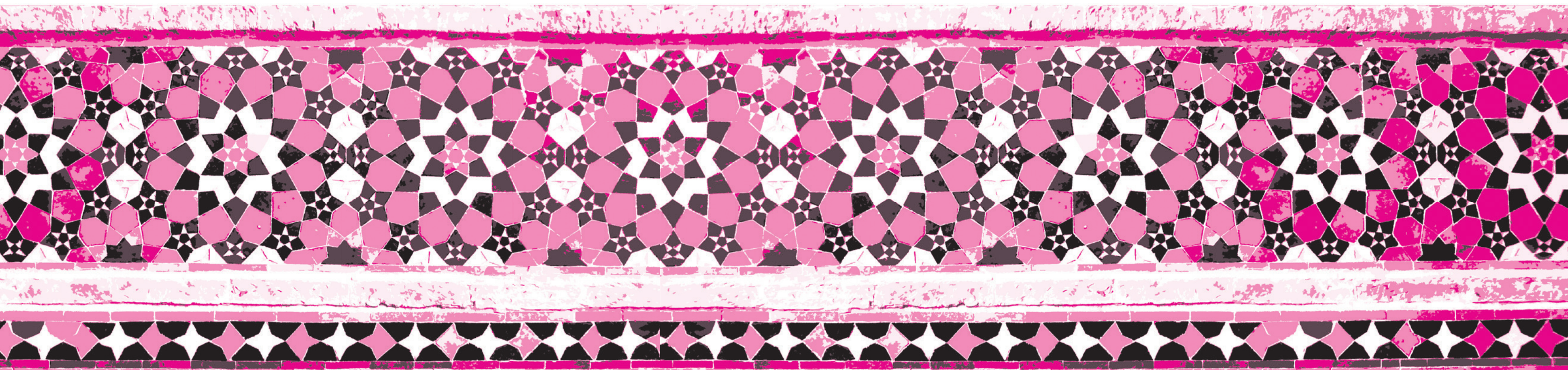
۱. قالب‌شناسی اثر

قالب‌شناسی یک اثر آن است که ببینیم آن اثر در کدام یک از قالب‌های کلامی نگاشته شده است. برخی از این قالب‌ها عبارتند از: تک‌نگاری، ردیه‌نویسی، مناظره‌نویسی، شرح‌نویسی و جامع‌نگاری. تک‌نگاری به آثاری گفته می‌شود که به یک موضوع کلامی خاص پرداخته است. به‌عنوان نمونه هشام بن‌حکم از متکلمان نخستین امامیه ـ همان‌گونه که نجاشی گزارش می‌کند ـ رسائل جداگانه‌ای با عنوان الجبر و القدر، التوحید و الاستطاعه نوشته که هر کدام از اینها تک‌نگاری محسوب می‌گردد (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳). سنت تک‌نگاری در دوره‌های بعد نیز ادامه داشته است؛ برای نمونه می‌توان به رساله فی الغیبه از شیخ مفید یا رساله انقاذ البشر عن الجبر و القدر از سید مرتضی یا رساله استقصاء النظر فی القضاء و القدر از علامه حلی اشاره کرد.

ردیه‌نویسی‌ها، کتاب‌هایی هستند که در رد یک نظریه یا مذهب دیگر نوشته شده‌اند؛ مانند کتاب الرد علی المعتزله

---

* محمد تقی سبحانی: استادیار پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، محمدجعفر رضایی: دانشجوی دکتری شیعه‌شناسی.



فـی امامـه المفضـول از مؤمن طاق (طوسـی، بی‌تـا: ۱۳۱)، کتـاب الرد علی ابی‌علـی الجبایی از ابن‌قبه رازی (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۳۷۵)؛ و الشـافی فـی الامامـه کـه سـید مرتضی آن را در رد بخشـی از المغنی قاضی عبدالجبار نوشـته اسـت.از جملـه حجیم‌ترین ایـن ردیه‌نویسـی‌ها در دوران نزدیک به مـا، عبقـات الانوار میر حامد حسـین اسـت کـه در رد تحفه اثنی‌عشـریه عبدالعزیز دهلوی نوشـته اسـت.

مناظره‌نویسـی‌ها کتاب‌هایـی هسـتند کـه مناظراتـی را که بیـن دانشـمندان مذاهـب مختلف برگـزار می‌شـد، گزارش می‌کننـد؛ بـرای مثـال می‌تـوان بـه کتـاب المجالس فـی التوحیـد یـا المجالس فـی الامامه از هشـام بن‌حکم اشـاره کـرد کـه شـاگرد وی آن را گـزارش کرده اسـت (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۴۳۳).مـراد از شرح‌نویسـی، نوشـتن شـرح بـر کتب کلامـی مهم اسـت کـه یک سـنت مستمر در تاریخ کلام امامیـه اسـت؛ بـرای نمونـه می‌تـوان بـه تمهیـد الاصـول شـیخ طوسـی در شـرح جمل‌العلم و العمل سـید مرتضی یا کشـف المـراد علامه حلی در شـرح تجریـد الاعتقاد خواجه نصیرالدین طوسـی اشـاره کرد.

جامع‌نـگاری بـه آثـاری گفته می‌شـود که یـک دوره کامل از اعتقـادات را در بردارنـد چنیـن آثـاری را در دوران حضـور ائمه (ع) در مدینه و کوفه سـراغ نداریم. سـنّت جامع‌نگاری در کلام، از مدرسـه قـم و توسـط شـیخ صـدوق بـا نگارش رسـاله الاعتقـادات و الهدایه آغاز شـد. النکـت فی مقدمات الاصـول از شـیخ مفیـد، جمـل العلـم و العمـل از شـریف مرتضـی و الاقتصـاد فیما یتعلق بالاعتقاد از شـیخ طوسـی نیـز جامع‌نگاری محسـوب می‌شـوند.

جامع‌نگاری‌هـا خـود انـواع مختلفـی دارنـد؛ بـرای مثـال گاهـی به شـرح، بسـط و تبیین عقاید می‌پردازنـد و گاهی بـه فهرسـت عقاید بسـنده می‌کننـد. کتـاب الالهیـات و منشـور عقایـد امامیـه نوشـته آیـه الله سـبحانی از جمله جدیدتریـن نمونه‌هـای ایـن دونـوع محسـوب می‌شـوند.

۲. سبک‌شناسی اثر

یـک اثـر کلامـی، عـلاوه بـر قالـب، به لحـاظ سـبک نیز قابـل بررسـی اسـت. سـبک در اینجـا بـه رویکـرد و روش کلامـی مولـف اشـاره دارد؛ بـرای مثال، سـبک محدثانی از قبیل شـیخ صدوق و شـیخ حـر عاملی کـه مباحث کلامی را بـا زبـان نصوص دینی بیـان می‌دارند با سـبک متکلمان عقل‌گرایـی همچـون سـید مرتضـی کـه از الفـاظ نصوص فاصلـه می‌گیرنـد و بـا اصطلاحـات کلامـی رایـج سـخن می‌گوینـد، متفاوت اسـت.

میراث کلامی را می‌توان از سه منظر قالب، سـبک و محتوا بررسـی کرد. وقتی از این سـه منظـر، نگاهی از فراز به تاریخ کلام شیعه می‌افکنیم، می‌توانیم آن را بـه چهار دورۀ کلی تاسـیس، رقابت با فلسـفه، فلسفی شدن و دورۀ معاصر تقسیم کنیم.

عـلاوه بـر آن، متکلمـان عقل‌گـرا در مقایسـه بـا متکلمان نص‌گـرا در مقـام فهم نصـوص، بهای بیشـتری برای عقل قائلنـد. روشـن اسـت کـه تفـاوت سـبک ایـن دو طیـف از متکلمـان، راه را بـرای تفـاوت یـا اختلاف آراء کلامی‌شـان همـوار می‌کنـد. شـاید بتـوان تقابل تصحیح الاعتقاد شـیخ مفیـد بـا الاعتقـادات شـیخ صـدوق را تـا حـدودی در ایـن چهارچـوب تفسـیر کرد. سـبک متکلمـان فلسـفه‌گرا با هر دو سـبک یادشـده تفـاوت دارد. ایـن سـبک را می‌تـوان به سه شـاخه سبک مشائی، اشـراقی و حکمت متعالیه تقسیم کـرد. مطالعـه یـک اثر با لحاظ سـبک حاکم بـر آن، بینش مـا را نسـبت بـه آن عمیق‌تـر می‌کند.

۳.مضمون‌شناسی اثر

تحلیـل یـک اثـر کلامـی بـه لحـاظ مضمـون، بـه ایـن سـوال‌ها پاسـخ می‌دهـد کـه آن اثـر در درون خـود کـدام موضوع‌هـا و نظریه‌هـای کلامی را بررسـی کـرده اسـت؛ از کـدام مفاهیـم و اصطلاح‌شناسـی کلامی اسـتفاده کرده اسـت و این ادبیـات کلامی متعلق به کـدام گرایش فکری اسـت. اگـر کسـی از طرفـی بـا مضمون و سـبک یـک اثر کلامـی که اطلاعات تاریخـی قطعی درباره مولـف و زمان تالیـف آن در دسـت نیسـت، آشـنا باشـد و از طـرف دیگر، دوره‌هـای تاریخ کلام را بشناسـد، می‌توانـد جایگاه تاریخی آن اثـر را تشـخیص دهد و با قـرار دادن آن سـبک و اثر در دوره تاریخـی خـودش، نتیجـه بگیرد که انتسـاب آن اثر به مولفـی خاص درسـت اسـت یـا نه.

بسـیاری از خطاهای تاریخی از نداشـتن نگاه سبک‌شناسانه و مضمون‌شناسـانه ناشـی می‌شـوند؛ برای مثال آشـنایی بٍا سـبک و مضمـون می‌توانـد مـا را متوجـه کنـد کـه مثـلا کتـاب النکـت الاعتقادیـه کـه به شـیخ مفیـد نسـبت داده شـده نمی‌تواند از ایشان باشـد و متعلق به دوران متاخرتری اسـت؛ چراکـه در این کتـاب از اصطلاحاتی ماننـد واجب و ممکـن اسـتفاده شـده اسـت که نـه تنهـا در هیچ کـدام از کتاب‌هـای مفید سـابقه ندارد؛ بلکه توسـط معاصـران او نیز به کار نرفته اسـت (مکدرمـوت، ۱۳۸۴: ۶۳- ۶۵). همچنین بـا همیـن روش می‌تـوان نشـان داد کـه کتـاب الیاقوت به احتمـال زیـاد به قرن سـوم و چهـارم تعلق نـدارد.[۱]

مراحل تاریخی کلام امامیه

تاریـخ کلام شـیعه، مراحل مختلفی را پشـت سـر گذاشـته اسـت که عبارت‌انـد از: ۱. مرحله تاسـیس؛ ۲. مرحله تعامل





باید بگوییم امروز در شرایطی قرار داریم که کلام روز به روز اهمیت گذشته خودش را پیدا می‌کند و من احتمال می‌دهم و خیلی هم دور از واقع نیســت که در آینده نزدیک شاهد به بار نشستن این تلاش‌ها باشیم و کلام جایگاه واقعی اش را در منظومه دانش های اسلامی پیدا کند.



و رقابت با فلسـفه؛ ۳. مرحله کلام فلسـفی؛ ۴. مرحله کلام معاصر. مرحله نخسـت، از آغاز تـا شـیخ طوسـی (۴۶۰ق) اسـت. مرحلـه دوم، عصـر خواجـه نصیـر (۶۷۲ق)، علامـه حلی (۷۲۶ق) تـا فاضـل مقـداد (۸۷۶ق) اسـت. مرحلـه سـوم از ابن‌ابی‌الجمهور احسـائی (زنده تا ۹۰۴ق)، میردامـاد (۱۰۴۱ق) و دشـتکی‌های فـارس آغـاز می‌شـود و در ملاصـدرا (۱۰۵۰ق) بـه اوج خـود می‌رسـد. همـه شـارحان کنونی حکمـت متعالیـه امتـداد تاریخی ایـن مرحله محسـوب می‌شوند.

تفـاوت مرحلـه دوم و سـوم در آن اسـت کـه در مرحله دوم، تنهـا ادبیات فلسـفی وارد کلام امامیـه می‌شـود و حداکثـر می‌تـوان از تاثیرپذیـری متکلمـان ایـن مرحلـه، از فلاسـفه در الاهیـات بالمعنی الاعم سـخن گفـت. این متکلمان در مسـائل بنیادین اعتقـادی همچنان بـر مواضـع خـود در برابر فلسـفه پای‌فشـاری کردند.

ایـن در حالـی اسـت که در مرحله سـوم، کلام امامیه در الاهیـات بالمعنی الاخص نیز تحت تاثیـر فلسـفه قـرار گرفت و به لحاظ مضمون متحول شـد. دوره معاصر تقریبـاً از صدوپنجاه سـال گذشـته شـروع شده اسـت. این دوره دارای دو ویژگی است: نخسـت آنکه کلام امامیه در حـال تعامـل و تعییـن موضع در قبال اندیشـه غربی و علوم جدید اسـت؛ دوم آنکه در این دوره، تقریبـاً تمـام جریان‌هـای کلامی گذشـته احیا شـده‌اند و در حال بازسـازی و نوسـازی خود هستند.



ادوار مرحله تاسیس

مرحله نخسـت، یعنی مرحله تاسـیس، خود به سـه دوره تقسـیم می‌شـود. در دوره نخسـت کـه دوره پیدایـش اسـت مباحـث کلامی هنوز به سـطح نظریه‌پردازی نرسـیده اسـت. دوره دوم دوره نظریه‌پردازی‌هـای کلامـی اسـت کـه میـراث کلامـی شـیعه در ایـن باب بسـیار غنـی و پـرورده و پخته اسـت. دوره سـوم دوره تدوین کلام اسـت کـه در آن، کلام در قالب یـک دانـش بـا قواعد و با روش‌شناسـی خاص تدوین می‌شـود. این سـه دوره متمایز در پنج قـرن نخسـتین اسـلامی در اکثـر یا همـه طوایفی که دارای کلام هسـتند، قابل تشـخیص اسـت. معتزلـه، خـوارج و زیدیـه نیـز بـا انـدک تفاوتـی ایـن ادوار را طـی کرده‌انـد. تفـاوت فرقه‌هـای مختلـف بـه تقـدم و تاخر یا گونـه و حجم آثاری اسـت کـه تولیـد کرده‌اند.

بـرای کلام شـیعه، دوره نخسـت، بعـد از سـقیفه آغـاز می‌شـود و تا حـدود پایان قـرن اول، یعنـی دهه‌هـای هشـتاد و نـود ادامـه دارد. دوره دوم از زمـان امامت امـام باقـر (ع)، شـروع می‌شـود و تـا حـدود سـال دویسـت‌وپنجاه، یعنـی پایـان دوران حضـور، ادامه پیـدا می‌کند. دوره سـوم بعد از اوائل غیبت صغری آغاز می‌شـود و در کلام شـیخ مفید اوج می‌گیرد و در شـیخ طوسـی به پایان می‌رسـد. در دور سـوم با تغییر شـرایط سیاسـی و نفوذ خاندان‌های شـیعی در دسـتگاه خلافـت، زمینـه مناسـبی بـرای ظهـور و اظهـار نظر متکلمـان امامیه فراهـم می‌آیـد؛ بـرای مثال در سـال ۲۹۶ق خاندان شـیعی آل‌فـرات به قدرت رسـیدند. آنها همچنیـن زمینـه را بـرای ورود خانـدان شـیعی نوبختی بـه مناصب حکومتـی فراهم کردند (رک:حسـین زاده شـانه‌چی، ۱۳۸۶: ۱۲۲– ۱۲۸). علاوه بر این، به حکومت رسـیدن آل‌بویه و تمایلات شـیعی آنها، آزادی مناسـبی بـرای عالمان امامیـه در آن دوره فراهم نمود (همان: ۱۱۶–۱۱۷).

متکلمـان امامیـه بـا اسـتفاده از ایـن فضـای باز فرهنگـی، به فعالیـت کلامـی پرداختند که می‌تـوان بـه سـه گروه زیـر که پیش از شـیخ مفید ظهور کردند اشـاره کـرد: فقهای متکلم، ماننـد ابن‌جنیـد (رک: پاکتچـی، ۱۳۸۳: ۲۵۸–۲۶۲)، ابن‌ابی‌عقیـل (رک: یوسـفی اشـکوری، ۱۳۸۳: ۶۸۳– ۶۸۴)، معتزلیان شـیعه شـده، مانند ابن‌قبه رازی، ابن‌راوندی و ابوعیسـی وراق، و نوبختیـان (رک: اقبـال، ۱۳۴۵: کل کتاب).

الف. دوره پیدایش

در دوره نخسـت که دوره پیدایش کلام شـیعه و همین‌طور سـایر فرقه‌های اسـلامی اسـت، شـاهد آثـار مکتـوب منظـم کلامـی نیسـتیم. بـا این‌حـال اندیشـه‌های کلامی در مسـائل اعتقـادی ماننـد ایمـان و کفـر،[۲] قضا و قـدر،[۳] توحیـد[۴] و حتی معـاد[۵] و به اصطلاح متکلمـان بحـث وعـد و وعیـد، وجـود دارد. شـاید موضوعی کـه در ایـن دوره از همـه اینها بحـث برانگیزتر اسـت، مسـئله امامت باشـد.[۶]

■ **گونه‌شناسی میراث دوره پیدایش**

در این دوره، فعالیت‌های کلامی صبغه شـفاهی دارد و مکتوب نیسـت. اگر مکتوب شـده از شـفاهی بـه کتبـی تبدیل شـده و صورت مکتـوب به خودش گرفته اسـت. در ایـن مرحله، از چنـد گونـه آثـار کلامی می‌توان یـاد کرد:

۱. جدل‌هـا و گفت‌وگوهـای کلامـی:[۷] یعنـی دو نفـر بـا هـم بـه صـورت موردی بر سـر مسـئله‌ای بحـث کننـد. اگرچـه برخـی از ایـن گفت‌وگوهـا در تاریخ ضبط شـده اسـت و به صـورت مکتـوب در آمـده اسـت، لکـن اصل ایـن فعالیت کلامی، شـفاهی اسـت.

۲. مناشـده: مناشـده آن اسـت که صاحب دیدگاهـی پس از اقامه دلایلش بـرای اثبات نظر خـود، دیگـران را بـه اعتراف دعوت می‌کنـد. به عبارت دیگر مناشـده نوعـی اعتراف‌خواهی در مباحث کلامی اسـت.[۸]

۳. نامـه: نامه‌هـای کلامـی کـه از دوره نخسـت باقـی مانـده، آمیـزه‌ای از مباحـث کلامی و غیرکلامـی اسـت. نامه‌هایـی که بیـن امیرالمومنیـن (ع) و معاویـه رد و بدل شـده، نمونه خوبـی از ایـن نامه‌هـای کلامی اسـت.[۹]

٤. خطـب: در اصـل سـخن شـفاهی هسـتند و بعداً مکتـوب شـده‌اند. در این دوره کسـی را سـراغ نداریم که رسـاله مسـتقلی در باب کلام نگاشـته باشـد. این امر دو عامل اصلی دارد: عامـل اولیـه‌اش عامـل محتواسـت. در ایـن دوره هنوز مناقشـات کلامی چنـان همه جانبه و تخصصـی نشـده‌اند کـه نیـاز بـه تالیـف رسـاله‌های کلامـی مسـتقل بـا موضـوع خاص احسـاس گـردد. در این دوره مسـائل کلامی تحـت تاثیر قرآن و روایات مطرح هسـتند. نزاع اعتقـادی نیـز وجـود دارد؛ امـا آن‌قدر فرصـت برای بحـث و گفت‌وگو فراهم نیامده اسـت تا بـه یـک موضـوع کاملاً مسـتقل یا رسـاله علمی تبدیل بشـود.

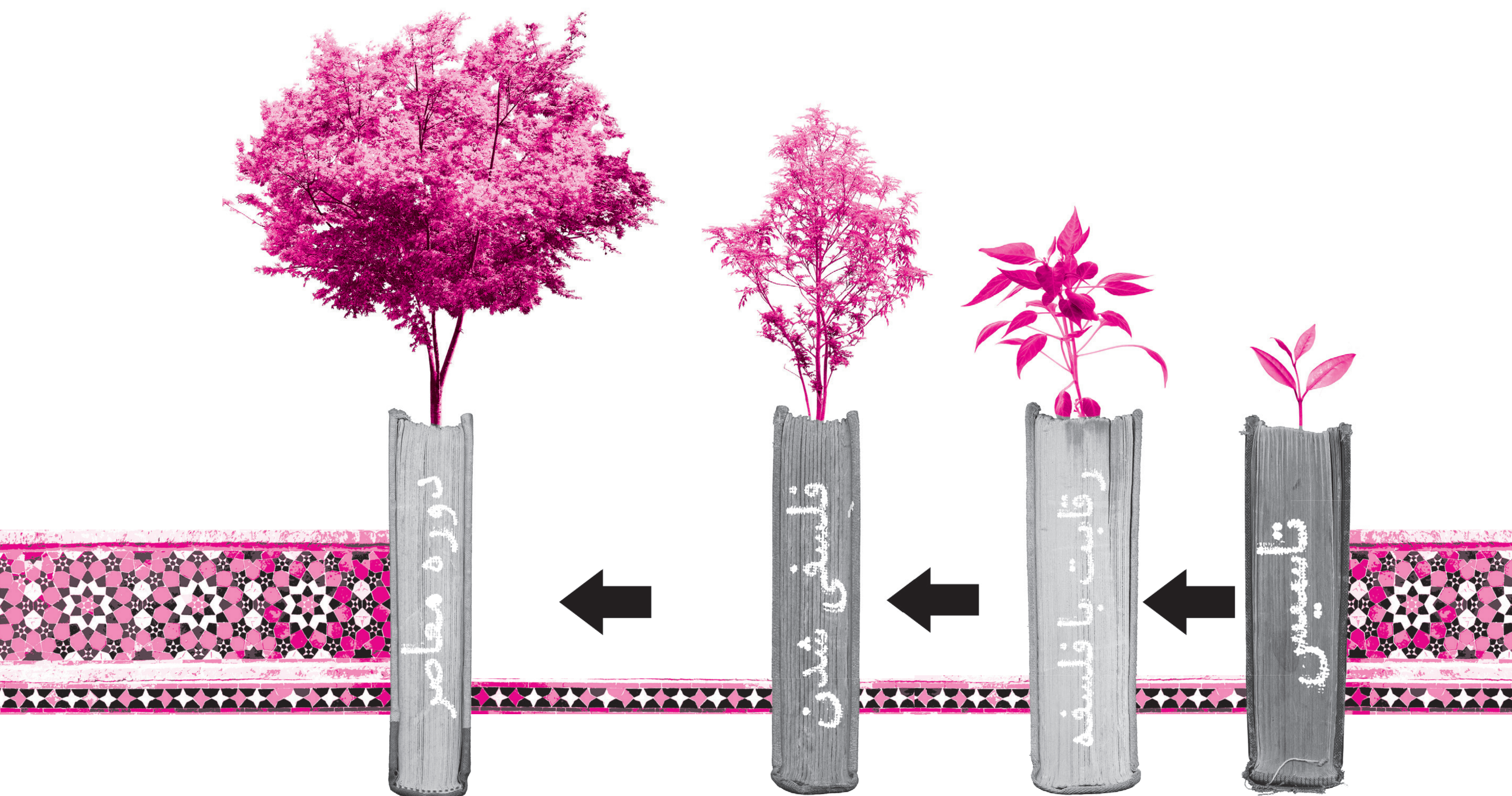
عامل دوم که مورخان و مستشـرقان بیشـتر بر آن تاکید دارند این اسـت که اساسـاً فرهنگ عربـی فرهنـگ مکتـوب نیسـت؛ بلکه فرهنگ شـفاهی اسـت و فرهنگ کتبی را اسـلام و قـرآن وارد محیـط عـرب کـرد و پـس از مدّتی تحـت تاثیـر فرهنگ‌های بیرونی، نگاشـتن به‌عنـوان یـک رسـانه ارتباطی مـورد توجه واقع شـد.

طبیعـی اسـت وقتـی دیـدگاه کلامـی در قالـب شـفاهی، نامـه یـا خطبـه مطرح می‌شـود، نبایـد انتظـار یـک بحـث کلامـی منظـم و قاعده‌مند را داشـت. اگـر در همیـن دوره میراث کلامی شـیعه و غیرشـیعه را مقایسـه کنیم کلام شـیعه از نظر حجم و محتوای مجادلات، مناشـده‌ها، نامه‌هـا و خطبه‌هـا، از سـایر فرقه‌هـای کلامـی غنی‌تـر و پخته‌تـر اسـت.[۱۰]

ب. دوره نظریه‌پردازی

دوره دوم از مرحلـه اول از حـدود سـال نـود آغاز می‌شـود. به‌طور کلی کلام اسـلامی در این دوره وارد عرصـه نگارش‌هـای کلامی می‌شـود. از نظر میراث‌شناسـی در ایـن دوره دو اتفاق مهم در تاریـخ کلام رخ می‌دهد:

نخسـت آنکـه مباحـث پراکنـده شـفاهی کـه در قالب جـدل و مناشـده صورت می‌گرفت، جـای خـود را بـه مجالس رسـمی مناظـره می‌دهد. ایـن امـر از دوره خلافت عباسـیان آغاز می‌شـود و در عصـر هارون‌الرشـید شـکل منظـم پیـدا می‌کنـد. [۱۱]



در این مجالس، صاحبان آراء از حدود مجادله فراتر می‌روند. جلسات خاص مناظره با وعده قبلی و با حضور طرفین بحث (حتی بنا به برخی گزارش‌های تاریخی با حضور داور یا هیئت داوران) برگزار می‌شد.[۱۲] این مناظره تا زمانی ادامه پیدا می‌کرد که جمع حاضر یا داور این مجالس بتواند در مورد مباحث طرفین، اظهار رای کند. این گفت‌وگوها در تاریخ، به «المجالس» معروف شده است؛ مثلا نجاشی در کتاب خود در موارد بسیاری از کتاب‌های المجالس یاد می‌کند[۱۳] که به این نوع جلسات مناظره اشاره دارد.

کسانی که ناظر این جلسات بودند، جلسه را عیناً گزارش می‌کردند. نمونه‌هایی از این گزارش‌ها را در آثار شیعه[۱۴] و غیرشیعه[۱۵] می‌بینیم. معتزله، امامیه و زیدیه، بعضی از مناظرات خودشان را در همین دوره تاریخی ثبت کرده‌اند؛ به‌عنوان مثال کتاب البدء و التاریخ از مقدسی، مناظراتی همچون مناظره هشام بن‌حکم با نظام و مناظره هشام بن‌سالم با ابوالهذیل را نقل می‌کند (مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۴۸-۳۵۱).

در کلام شیعه، مناظرات متکلمان بزرگی مثل هشام بن‌حکم، هشام بن‌سالم و مؤمن طاق که اهل مناظره‌های جدی بودند، توسط شاگردانشان تحریر می‌شد و به کتاب تبدیل می‌شد.[۱۶] نجاشی در مورد هشام بن‌حکم، از سه کتاب یاد می‌کند که که به صورت نقل قول مستقیم مکتوب شده‌اند.[۱۷]

بدین ترتیب، فعالیت‌های کلامی با گذر از دوره اول به دوره دوم، از جدل و مناشده به مناظره تغییر شکل می‌دهد. این تغییر شکل در احادیث کلامی ائمه ما هم دیده می‌شود. آنچه از ائمه در دوره دوم در شیعه داریم، بیشتر مجالس مناظره است که در آنها با وعده قبلی، از یک نقطه بحث شروع می‌شود، ادامه پیدا می‌کند و به سرانجام می‌رسد.[۱۸]

ویژگی یا اتفاق دوم این دوره، آغاز نگارش‌های کلامیٍ است. از این دوره به بعد اهل اندیشه دست به قلم می‌برند و دیدگاه کلامی را مستقلاً تحریر می‌کنند.

ویژگی تمام نگاشته‌های این مرحله، موضوع محور یا مسئله‌محور بودن آنهاست؛ یعنی یک مسئله یا موضوع، مثل موضوع امامت، استطاعت، معرفت و مشیّت را بررسی می‌کنند. در این دوره کتاب‌هایی که جامع آرا و عقاید باشد یا حتی در یک حوزه موضوعی از موضوعات کلامی بحث کنند، سراغ نداریم.

■ گونه‌شناسی تک‌نگاشت‌های کلامی دوره نظریه‌پردازی

در رساله‌های تک‌نگاشتِ این دوره، حداقل سه‌گونه مختلف قابل تمیز استٍ: گونه نخست این رساله‌ها جنَبه تبیینی و توضیحی دارد. این قبیل رساله‌ها اصولاً برای ابراز عقیده وٍ بیان رأی نوشته شده‌اند و اندیشه‌های صاحب رساله را به خوبی منعکس می‌کنند؛ مثلا زراره بن‌اعین رساله‌ای باعنوان رساله الاستطاعه دارد.[۲۲]

با کاوش در باب این رساله، در می‌یابیم که دیدگاه زراره درباره استطاعت که آن را در کوفه مطرح کرد، محل جدل و نزاع جدی قرار گرفت و رای او موافقان و مخالفانی پیدا کرد و در نتیجه صف موافقان و مخالفان زراره تشکیل شد[۲۳] و حتی برخی از شیعیان سخنان او را برای امام صادق (ع) گزارش کردند تا صحت و سقم آن سخنان را معلوم فرماید.

گونه دوم از آثار این دوره، رساله‌های انتقادی است که تعدادشان زیاد است. در این



رساله‌ها یک متکلم نظریه رقیب خودش را نقد می‌کند. این رساله‌ها نیز موضوع‌محور هستند؛ مثلا رساله الرد علی المعتزله از مومن طاق، دیدگاه معتزله را در یک موضوع خاص نقد می‌کند؛[۲۴] چراکه هنوز معتزله دارای نظام فکری نیستند تا نقدی متوجه کلیت نظام فکری آنها باشد. گونه سوم از آثار این دوره که تعدادش از بقیه کمتر است، رساله‌های المجالس است که پیش از این به آنها اشاره شد

■ رویکردهای کلامی در دوره نظریه‌پردازی

تصویر ما از این دوره تاریخی کلام شیعه (یعنی دوره دوم از مرحله تأسیس)، تصویر روشنی نیست. به همین دلیل اصلا میراث این دوره را پی نگرفته و اهمیتش را بازگو نکرده‌ایم. شواهد تاریخی نشان می‌دهد که متکلمان شیعه در این دوره هم‌پای نقل حدیث، بحث‌های تحلیلی هم داشته‌اند. حتی می‌توان گفت اکثر مباحث متکلمان ما تحلیلی است؛ مثلا اکثر کتاب‌های هشام بن‌حکم تحلیلی و نقدی است، مثل رساله وی در رد ارسطاطالیس در توحید و رساله وی در رد بر ثنویه. از قطعات باقی مانده از هشام یا مؤمن طاق، روشن می‌شود که ایشان دارای نظرات ویژه کلامی بودند. اشعری در مقالات الاسلامیین به برخی نظرات ایشان اشاره کرده است.

■ ردپای جامع‌نگاری در دوره نظریه‌پردازی

همان‌طور که گفته شد، در دوره نظریه‌پردازی هیچ رساله جامعی سراغ نداریم. اعتقادنامه‌های مکتوب امامیه، معتزله و اهل حدیث که در آنها اصول اعتقادی به صورت جامع و ساختاریافته مطرح شوند، در این مرحله هنوز تألیف نشده‌اند؛ یعنی هنوز اندیشه کلامی به سطح تنظیم و نگاشته‌های جامع نرسیده است. جمع‌بندی، منظومه‌سازی و ترکیب‌سازی بین عقاید، مربوط به دوره سوم از مرحله اول است.

با این حال می‌توان در دوره دوم نیز ردپایی از اعتقادنامه‌ها را در شکل عرض عقاید به امامان مشاهده کرد؛ یعنی برخی از اصحاب و شیعیان مجموعه عقاید خودشان را بر امام معصوم عرضه می‌کردند و از او درباره صحت آن عقاید استفسار می‌کردند،[۲۵] همانند عرض عقیده عبدالعظیم حسنی که در مصادر ما معروف است.[۲۶]

■ مفقود شدن میراث علمی دوره نظریه‌پردازی

متأسفانه از این دوره از کلام امامیه، حتی یک رساله مستقل هم برجای نمانده است. تمام آثار این دوره یا از بین رفته‌اند یا در آثار بعدی منتشر شده‌اند. در گذشته راه انتشار آثار استنساخ بوده است. از آنجا که شیعه از نظر سیاسی تحت فشار و از نظر اقتصادی در مضیقه بود. در چنین وضعیتی طبعاً آثار شیعه به صورت گسترده استنساخ نمی‌شد. همین امر زمینه را برای متروک شدن این آثار در پس غبار گذر زمان فراهم می‌کرد.

علاوه بر آن، تاریخ، حکایت از آن دارد که بسیاری از آثار امامیه که در برخی از کتابخانه‌های مهم گردآوری شده بود در آتش تعصب سوخت.[۲۷] در کنار این قبیل عوامل منفی، یک عامل مثبت نیز به فراموشی و از بین رفتن میراث کلامی این دوره کمک کرده است. این عامل مثبت عبارت است از جامع‌نگاری‌هایی که در دوره سوم صورت گرفت. در این دوره (دوره سوم از مرحله نخست تاریخ کلام)، متکلمان اسلامی از جمله متکلمان شیعه با استفاده از این آثار پراکنده و تک‌نگاشت‌ها، آموزه‌های کلامی را منظم کرده و منظومه‌ای ساختاریافته از عقاید را تدوین کردند. در این دروه، جامع‌نگاری با سبک نقلی و عقلی صورت پذیرفت. پس از تدوین این جوامع که از ترکیب تک‌نگاشت‌های دوره پیش فراهم آمده بودند، این تلقی پدید آمد که تمام مزایای میراث‌های پراکنده در کتاب‌های جامع جمع شده است.

از این رو، عملا آن منابع اصلی و اولیه کم‌کم فراموش شد. برای مثال مرحوم کلینی، به هنگام نوشتن کتاب کافی تعداد زیادی از این کتاب‌ها و به اصطلاح، اصل‌ها را در اختیار داشته و احادیث خود را از درون این کتاب‌ها انتخاب کرده است؛ مثلا در باب استطاعت، دو روایتش از این اصل است، سه روایتش از اصل دیگر. این اقدام سبب شد که آن اصل‌ها و کتاب‌های مصدر کم‌کم فراموش شوند. این میراث تا قرن پنجم و ششم همچنان به نحوی وجود دارد[۲۸]. از قرن هفتم به





بعـد نسـبت بـه آنهـا احسـاس بی‌نیازی شـد و لـذا متروک گردیـد و در کتابخانه‌هـا پوسـید و از بیـن رفـت. این اسـت کـه دسترسـی ما به میـراث دوره دوم غالباً از طریق میراثِ دوره سـوم امکان‌پذیر اسـت.

■ **فهرسـت‌نگاری به‌عنـوان شـیوه خـاص شـیعه در انتقـال دانش**

در شـیعه، برخـلاف اهل‌سـنت، انتقـال دانـش به‌خصـوص انتقـال حدیـث از طریـق مکتـوب بود.

بـه همیـن دلیـل، علـم رجـال را ابتـدا اهل‌سـنت تدویـن کردنـد و شـیعیان پس از آنهـا وارد عرصه این علم گردیدند. از آنجـا که اهل‌سـنت به صورت شـفاهی حدیـث را منتقل می‌کردنـد، برایشـان مهـم بـود کـه کدام شـیخ از مشـایخ حدیـث، ایـن روایـت را نقـل کرده اسـت. راوی می‌بایسـت از شـیخش حدیث سـماع می‌کـرد. بر این اسـاس، مجالس حدیـث تشـکیل می‌دادنـد. اعتبار احادیـث به افراد وابسـته اسـت.

آنگاه که می‌نویسـد، حدثنـا فلان، حدثنا فـلان، در حقیقت بـه رجـال اعتبـار می‌دهـد. تقسـیم حدیث بـه خبـر متواتر و خبـر آحـاد، از همین‌جـا پیـدا شـد. بـه لحـاظ تاریخـی تقسـیم خبـر واحـد و متواتر از آن اهل‌سـنت اسـت. شـیعه در اصـل نیـازی به بحث خبـر واًحد و متواتر نداشـت؛ چون همان‌طـور کـه در ادامـه خواهیـم گفـت، تکیـه شـیعه بـر بحـث فهرسـت‌نگاری بـود.[۳۴]

در مقابـل فرهنـگ شـفاهی که در اهل‌سـنت غلبه داشـت، شـیعیان بـه دسـتور ائمـه (ع) علومـی را کـه می‌آموختنـد بـه محـض شـنیدن مکتـوب می‌کردنـد. در روایـات نیـز بـر کتابت حدیث تأکید شـده و از شـیعیان خواسـته شـده اسـت کـه به حافظـه خـود اتـکا نکننـد.[۳۵] این سـنت و تأکیـدات ائمه، سـبب شـد که سـنت حدیث نگاری شـیعه، سـنت کتبـی باشـد. آنچـه می‌نوشـتند اصـل یا کتـاب نام می‌گرفـت؛ مثـل اصل زراره یـا کتاب ابن‌ابی‌عمیـر یا کتاب حسـین بن‌سـعید اهوازی. در شـیعه مرحله شـفاهی حدیث بسـیار محدود بود و به‌سـرعت کتاب جایگزین آن می‌شـد. اعتبـار حدیـث هـم در اصل بیشـتر بـه کتاب اسـت. قرائن دیگـر، اعـم از سـندی و محتوایـی، بـر محـور کتـاب قابل بررسـی هسـتند. بدین ترتیب برای شـیعه، بررسـی نسـخه بـر بررسـی رجـال مقـدم اسـت.[۳۶] سـؤال ایـن بـود کـه ایـن نسـخه از طریـق چه کسـی آمـده؟ مثلا نسـخه زراره از کجـا آمـده؟ چه کسـی نقـل کرده؟ آیـا او در نقـل، معتبر بـوده؟ اجـازه داشـته یـا نداشـته؟ تکیـه شـیعه بر نسـخه و کتـاب، سـبب شـد کـه شـیعه دانـش جدیـدی را بـه نـام دانـش فهرسـت‌نگاری تأسـیس کنـد؛ یعنـی در مقابل علم رجالـی کـه اهل‌سـنت بـه وجـود آوردنـد، در شـیعه علـم فهرسـت‌نگاری تأسـیس شـد.

کتاب‌هـای اصلـی مـا در فهرسـت‌ها ضبـط می‌شـد. فهرسـت‌نگار در کتـاب فهرسـت خـود، تمـام نسـخه‌هایی را کـه بـه دسـتش رسـیده بـود، نسخه‌شناسـی می‌کـرد و طریـق خـود را بـه صاحب اصلـی کتـاب نشـان مـی‌داد. بـرای مثـال فهرسـت نجاشـی و طوسـی نمونـه‌ای از ایـن فهرسـت‌ها هسـتند. در ایـن فهرسـت‌ها تنهـا نـام افـرادی آمـده اسـت کـه کتـاب داشـته‌اند؛ خـواه کتـاب از آن خودشـان باشـد یـا واسـطه نقـل کتـاب باشـند. بنابرایـن نـام کسـی کـه صرفاً حدیـث شـفاهی داشـت در فهرسـت طوسـی یـا در فهرسـت نجاشـی نیسـت. این دانـش، فهرسـت‌نگاری نـام دارد.[۳۷]

تکیـه علمای شـیعه بر کتابت و نسـخه مکتـوب، به حدیث اختصـاص نداشـت؛ حتـی کتاب‌هـای کلامـی شـیعه از طریق سلسـله اسـناد منتقل می‌شـد.[۳۸] در سنت تعلیمی گذشـته، طالب علم باید کتاب را از نسـخه درسـت استنساخ می‌کـرد و در محضـر اسـتادی می‌خوانـد کـه خـودش در محضر اسـتادی که سلسـله اسـنادش به صاحب این کتاب می‌رسـد، خوانـده اسـت؛ مثـلا مرحـوم نجاشـی در ذیـل هشـام بن‌حکـم سلسـله اسـناد خـودش را می‌گویـد و در آنجـا نزدیـک به سـی کتـاب از هشـام را نـام می‌بـرد.[۳۹] این سـنت نسـبت به کتاب‌هـای کلامی گاه تا قـرن نهم و دهم باقی مانده اسـت.

■ **امکان بازسازی میراث دوره دوم**

سـؤال این اسـت که چگونـه می‌توانیم به میـراث دوره دوم از مرحلـه نخسـت دسـت پیدا کنیـم. به نظر می‌رسـد که از دو طریـق می‌توانیـم بخشـی از این آثـار را احیا و بازسـازی کنیـم: یکـی از طریـق نقل قول‌هـا؛ چراکه بسـیاری از این روایـات یـا حتـی مناظـرات و آراء کلامـی، در کتاب‌هـای بعـدی آمـده اسـت. مثـلا هشـام در مـورد حدوث اجسـام، رساله‌ای به نام رساله فی حدوث الاجسام دارد (نجاشـی، ۱۴۲۴: ۴۳۳). همچنیـن در چنـد جـا دلایلـی از او بر حدوث اجسـام نقـل شـده اسـت کـه احتمـالاً از آن کتـاب گرفتـه شده اسـت.[۴۰]

طریـق دوم، کتاب‌هـای فهرسـت اسـت. در ایـن کتـب فهرسـت، نام کتب کلامی متکلمان این دوره مانند هشـام، زراره و مؤمن‌طـاق آمـده اسـت و سلسـله سـند انتقـال این کتـب نیز بیان شـده اسـت. اگـر ما نمی‌دانسـتیم کـه زراره کتابی دارد که از فلان طریق منتقل شـده اسـت، با مراجعه بـه اصـول کافـی، نمی‌توانسـتیم دریابیـم که چنیـن کتابی بـوده اسـت یـا نـه. از آنجـا کـه در کتـاب فهرسـت، علاوه بـر عنوان، سـیر تاریخـی کتاب هم آمـده اسـت، می‌توانیم بفهمیـم کـه این کتاب مثـلا از کوفه به قم آمـده و در زمان کلینـی در قـم بـوده اسـت. از همین جـا، با توجـه به طبقه روات، می‌توانیـم احادیـث یـا اندیشـه‌هایی را کـه در یـک اصـل یا کتـاب بوده اسـت، رهگیـری کنیم.

■ **دو منبع معاصر برای بازسازی میراث دوره دوم**

بـرای بازسـازی آثـار ایـن دوره، دو منبـع اساسـی می‌تواند بسـیار مفید باشـد: یکـی کتاب فهارس الشـیعه اسـت.[۴۱] ممکن اسـت کسـی با مراجعه به فهرسـت نجاشـی و شیخ طوسـی تصـور کنـد کـه آنچـه ایشـان در قرن پنجـم نقل کرده‌انـد از خودشـان اسـت؛ در حالی که این تصور درسـت نیسـت. این فهرسـت از هشـت فهرسـت قبلی شیعه گرفته شـده اسـت. شـیعه هشـت فهرسـت در یک یا دو یا گاهی سـه نسـل قبل از ایشـان داشـته است.

این فهرسـت‌ها به نسـل‌های بعد منتقل شـد تا آنکه شـیخ طوسـی و نجاشـی آنها را در درون این دو کتاب درج کردند. کتـاب فهارس‌الشـیعه، این هشـت فهرسـت را از درون این دو کتـاب اسـتخراج کـرده اسـت. بـا مراجعه به ایـن کتاب می‌تـوان فهمیـد کـه مثـلاً ابن‌ولید کـه در قـم فهرسـت داشـت چـه کتاب‌هایـی در اختیـار داشـته اسـت. فهرسـت صـدوق نیز تفکیک شـده اسـت. فهرسـت سـعد بن‌عبدالله اشـعری کـه از مشـایخ باواسـطه کلینـی اسـت، در فهارس الشـیعه هست.

منبـع دوم عبـارت اسـت از کتـاب میـراث مکتـوب شـیعه نوشـته آقـای مدرسـی طباطبایـی. وی میـراث مکتـوب شـخصیت‌های شـیعه را تـا حـدود سـال‌های ۱۵۰، ۱۶۰، ۱۷۰ (ق) رهگیـری کرده اسـت؛ یعنی آن میـراث را از درون فهرسـت اسـتخراج کرده اسـت.

وی در تمـام کتاب‌هـایِ شـیعه جسـتجو کـرده و بـه ایـن نتیجـه رسـیده کـه مثـلاً ایـن کتـاب در ایـن ده مجموعه منتشـر شـده و جایـش را نشان داده اسـت. بـا ایـن حـال، کتـاب دکتـر مدرسـی کامـل نیسـت؛ یعنـی می‌شـود بـا ابزارهـای جدیـد بـه انـدازه ایـن کتـاب بـه اطلاعـات این





ضرورت توجّه جدّی به کلام

عیب دوم، عدم گسترش کافی و لازم علم کلام است که این، حقیقتاً، فاجعه است! از این بالاتر و تلخ‌تر، فراموش شدنِ کلام است؛... کسانی از آحادِ منتسب به حوزه، کارهای باارزشی کردند و می‌کنند؛ امّا این کار، کار حوزه در شکلِ نظام‌یافته آن، نیست. کارهای افراد، غیر از کار نظام است؛ نظام حوزه، بایستی جواب بدهد؛ حالا اگر یک نفری پیدا شد و وارد منطقه‌ای گردید و کاری کرد و محصولی هم داد، نمی‌شود آن را به حسابِ حوزه گذاشت؛ انصافاً، حوزه در این زمینه کاری نمی‌کند!

اگر از کار کلامی صحبت می‌کنیم، فوراً ذهن به [سمت] نوشتن چهار کتاب کلامی نرود؛ کار حوزه، انتشار کتاب‌های بیشتر نیست؛ بلکه تولید فکر تکاملی است! چنانچه تولید افزایش یافت، نوبت به نشر هم می‌رسد؛ نشر، مسئله دوم است؛ این‌طور نباشد که فکر کنیم مثلاً، ده کتاب درباره مسئله‌ای نوشتیم [و] قضیّه، تمام شد! نه؛ حوزه باید در زمینه‌های کلامی، فکرهای نو تولید کند.

کتاب افـزود. مثـلاً کتـاب مجالـس هشـام، المجالس فی الامامـه، بعـداً در کتاب العیون و المحاسـن مفید، نقل شـده اسـت. تعدادی از این مناظرات را شـیخ مفید آورده و الان در دسـت اسـت (رک: شیخ مفید، ۱۴۱۳: ۲۸، ۴۹–۵۰، ۹۰) پس حتـی بحث‌هـای کلام عقلـی را می‌تـوان دوباره بازسـازی کـرد. از آنجـا که به مـرور زمان مصـادر اصلی باقـی نماند، دیگـر فهرسـت‌ها از نظـر علما کارسـاز نبود؛ لـذا علم رجال جـای فهرسـت‌نگاری را گرفـت.

ثمره بازسازی میراث دوره نظریه‌پردازی

احیـا میراث کلامـی، ثمرات متعـددی دارد کـه از آن جمله می‌تـوان بـه ثمره تاریخ کلامی اشـاره کرد. هشـام بن‌حکم را بایـد از طریق میراثش بشناسـیم. اگر بتوانیـم میراث وی را احیـا کنیـم، می‌توانیم صحت و سـقم نسـبت‌هایی را که بـه وی داده می‌شـود، معلـوم کنیـم. بـا مراجعـه به مسـند ابن‌هشـام کـه در دسـت اسـت می‌توانیـم نتیجـه بگیریـم کـه مثـلاً فـلان دیـدگاه باطلـی که به هشـام نسـبت داده شـده، حداقل محـل تردید اسـت؛ چون خـودش ۲۰ روایت مخالـف ایـن دیـدگاه را در مصادر مختلف شـیعه نقل کرده اسـت؛ لذا به سـادگی نمی‌تـوان خلاف مضمـونِ آن روایات را به وی نسـبت داد.



ج. دوره تدوین

دوره سـوم از مرحله تأسـیس، دوره‌ای اسـت که در آن کلام در قالـب یـک دانـش بـا قواعـد و بـا روش خـاص تدویـن می‌شـود. شـیخ صـدوق بـا رویکـردی نص‌گرایانه و شـیخ مفیـد بـا رویکـردی عقلـی، این مرحله را شـروع کردند.

مرحلـه دوم، دوران رقابـت کلام بـا دو عرصـه مهم فلسـفه و عرفـان اسـت. در ایـن دوره، نهضت ترجمه آغاز می‌شـود و فلسـفه وارد جهان اسـلام می‌شـود و بسـط پیدا می‌کند، دانشـمندان اسـلامی آن را می‌خوانند و بـه تدریج متکلمان شـروع به اسـتفاده از فلسـفه در دانـش کلام می‌کنند. البته فیلسـوفان هـم از کلام اسـتفاده می‌کننـد. در ایـن دوره، متکلمـان از قواعـد فلسـفی در راسـتای اهـداف خودشـان اسـتفاده می‌کننـد، امـا توجـه دارنـد کـه معتقداتشـان بـا معتقـدات فلسـفی تفـاوت اساسـی دارد. متکلـم نظریـه خـودش را در بـاب جبـر و اختیـار، اسـماء و صفـات الهـی، حـوث عالـم و غیـره، متمایز از نظر فیلسـوف می‌دانـد و به نقد آرای فیلسـوفان می‌پـردازد. متکلم معتقـدات خودش را از فیلسـوف نمی‌گیـرد، بلکـه ادلّـه و مفاهیـم را از آنجا اخذ می‌کنـد. از ایـن رو، گفتیـم کـه مرحلـه دوم، مرحلـه رقابت کلام بـا فلسـفه و در دوره اخیـر، رقابـت بـا عرفان اسـت.

مرحلـه سـوم، مرحلـه–« زوال یـا اسـتحاله دانـش کلام اسـت. تفـوق فلسـفه و عرفـان سـبب می‌شـود کـه کلام بـه عنـوان دانـش مسـتقل کم‌کـم هویـت خـودش را از دسـت بدهـد. از قـرن نهـم هجـری بـه تدریـج ایـن فضا پررنـگ می‌شـود، بـه طـوری کـه مـا دیگـر بـه سـختی می‌توانیـم میـان کلام و فلسـفه فـرق بگذاریـم. البتـه از یـک جهـت دیگـر، فلسـفه هـم رنـگ کلامـی شـیعه بـه خـود گرفتـه اسـت ولـی در مجمـوع، ایـن کلام بـود کـه جایـگاه خـود را بـه فلسـفه و عرفـان نظـری سـپرد.

مرحله چهارم، دوره معاصر اسـت که از حدود دویسـت سال قبـل آغـاز شـده و یـک احیـا و بازاندیشـی در دانـش کلام در جهـان اسـلام در همـه گرایش‌هـای مذهبـی بـه وجود آمـده اسـت. جریـان معتزلـه که در قـرن ششـم و هفتم به خاموشـی گراییـده بـود، در دهه‌های اخیر دوباره فعال شـده اسـت و نومعتزلیـان ظهـور پیـدا کردنـد. اندیشـه اشـعری هـم توسـط متفکـران جدیـد بازخوانی شـده و نواشـعریانی بـه صحنـه آمدنـد. حتـی سـلفیه کـه از سـابقه درخشـانی در کلام بهره‌منـد نبـود، در دوران معاصـر دارد بـه تدریج خـودش را احیـا می‌کنـد. جریـان نوسـلفی کـه پیشـتر در مصـر و هنـد فعال شـده بـود هم اکنـون در شـبه جزیره با رنـگ سـنتی‌تر، مشـغول تولید آثـار متعددی در کلام شـده اسـت. شـیعه هم بـه احیـای دوبـاره دانـش کلام پرداخت. اصطـلاح –«کلام جدیـد–» کـه امـروزه در حوزه‌هـای اسـلامی فـراوانِ بـه کار مـی‌رود، مربـوط بـه ایـن دوره اخیـر اسـت. اصـلا ایـن اصطـلاح از مصـر شـروع شـد و سـپس بـه شـبه قـارهِ رفـت و بـه ایـران آمـد. منظـور آنها از کلام جدیـد دقیقـاً بـه همیـن معناسـت، یعنـی: احیـای دوبـاره روش هـای کلامـی بـا زبـان روز و بـا منطـق نو و در پاسـخ بـه پرسـش‌های معاصـر. در واقـع، کلام جدیـد بـه ایـن معنـا علـم جدیـدی نبـود، بلکـه احیـای دوبـاره کلام بـود متناسب با فضای فکـری و متدولوژیـک جدید.

مـا ایـن چهـار مرحلـه مختلـف را در کلام طـی کرده‌ایـم. از ویژگی‌هـای ایـن مرحلـه یکـی آن اسـت کـه غالـب نحله‌هـای کلامـی همزمـان بـه طـور جـدی در صحنـه حضـور یافته‌انـد. باید بگوییم امروز در شـرایطی قـرار داریم کـه کلام روز به روز اهمیت گذشـته خـودش را پیدا می‌کند و مـن احتمـال می‌دهـم و خیلـی هـم دور از واقـع نیسـت کـه در آینـده نزدیـک شـاهد به بار نشسـتن ایـن تلاش‌ها

باشیم و کلام جایگاه واقعی‌اش را در منظومه دانش‌های اسلامی پیدا کند.

کتاب‌نامه

۱. ابن‌ابی‌الحدید، (۱۳۷۸-۱۳۸۳ش)، شرح نهج البلاغه
۲. ابن‌اثیر، (۱۴۰۸ق)، الکامل فی التاریخ،
۳. ابن‌جوزی، عبدالرحمن بن‌علی (۱۴۲۰ق)، المنتظم فی تاریخ الملوک و الامم
۴. ابن‌حجر عسقلانی، شهاب الدین احمد بن‌علی (۱۴۲۲ق)، لسان المیزان،
۵. ابن‌شهرآشوب (۱۳۷۹ق)، المناقب.
۶. ابن‌عساکر، ابوالقاسم علی بن‌الحسن (۱۴۱۶ق)، تاریخ مدینه دمشق،
۷. ابن‌قتیبه الدینوری، عبدالله بن‌مسلم (۱۴۱۶ق) عیون الاخبار________ (۱۹۶۷م)، الامامه و السیاسه
۸. ابن‌قتیبه دینوری، عبدالله بن‌مسلم (بی‌تا
۹. ابن‌کثیر، ابوالفداء (۱۴۰۸ق)، البدایه و النهایه
۱۰. ابوزهره، محمد (۱۹۳۴م)
۱۱. اشعری، ابوالحسن (۱۴۰۰ق)، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین،
۱۲. افضلی، علی (۱۳۸۰)، قضاء و قدر، دانشنامه امام علی (ع
۱۳. أفندی، عبدالله (۱۴۰۱ق)، ریاض العلماء و حیاض الفضلاءاقبال آشتیانی، عباس (۱۳۴۵)، خاندان نوبختی، تهران: چاپخانه طهوری.
۱۴. ________(۱۳۴۵)، خاندان نوبختی.
۱۵. الأمین، محسن، (۱۹۸۳م)، أعیان الشیعه.
۱۶. بخاری، محمد بن‌اسماعیل (۱۴۰۱ق)، صحیح البخاری.
۱۷. بروجردی، سید حسین (۱۳۹۹ق)، جامع احادیث الشیعه.
۱۸. پاکتچی، احمد (۱۳۸۳)، دایره المعارف بزرگ اسلامی.
۱۹. ثبوت، اکبر (۱۳۸۸)، حسن بصری، دانشنامه جهان اسلام.
۲۰. ثقفی، ابراهیم بن‌محمد (۱۳۵۵)، الغارات.
۲۱. جعفریان، رسول (۱۳۸۰)، مقالات تاریخی.
۲۲. جهانگیری، محسن (۳۸۳)، مجموعه مقالات محسن جهانگیری.
۲۳. حرعاملی، محمد بن‌الحسن (۱۴۰۳ق)، وسائل الشیعه.
۲۴. حسن بن‌محمد بن‌حنفیه (۱۹۷۴م)، کتاب الارجاء.
۲۵. حسین‌زاده شانه‌چی، حسن (۱۳۸۶)، اوضاع سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شیعه در غیبت صغری.
۲۶. حسینی جلالی، سید محمدرضا (۱۳۵۳ش)، دراسه حول الاصول الاربعماه.
۲۷. تدوین السنه الشریفه.
۲۸. دیوانی، امیر (۱۳۸۰)، ایمان، دانشنامه امام علی (ع.
۲۹. ذهبی، شمس الدین محمدبن احمد (۱۴۱۷ق)، سیر اعلام النبلاء،.
۳۰. سبحانی، محمد تقی (۱۳۸۰)، اسماء و صفات خداوند، دانشنامه امام علی (ع.
۳۱. سجادی، صادق (۱۳۸۳ش)، «برمکیان.
۳۲. سید مرتضی، علی بن‌حسین (۱۴۱۳ق)، الفصول المختاره.
۳۳. سیدان، سید جعفر (۱۳۸۰ش)، توحید، دانشنامه امام علی (ع.
۳۴. شهرستانی، محمد بن‌عبدالکریم (۱۳۶۴)، الملل و النحل.
۳۵. شیخ صدوق، محمد بن‌علی (۱۳۹۵ق)، کمال الدین و تمام النعمه،.
۳۶. ________(۱۳۹۸ق)، التوحید.
۳۷. شیخ طوسی (۱۳۴۸ق)، اختیار معرفه الرجال للکشی.
۳۸. شیخ طوسی، محمد بن‌الحسن (بی‌تا)، الفهرست.
۳۹. الصدر، السید حسن (۱۹۷۶ م)، تأسیس الشیعه.
۴۰. طارمی‌راد، حسن (۱۳۷۹)، پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه.
۴۱. طارمی راد، حسن (۱۳۷۹ش)، «پیشینه مکتوب منابع معتبر حدیثی شیعه امامیه.
۴۲. ________(۱۳۹۰)، خبر واحد، دانشنامه جهان اسلام.
۴۳. طباطبایی، سید محمد کاظم (۱۳۸۲)، پیشینه عرض دین و حدیث،.
۴۴. طبرسی، احمد بن‌علی (۱۴۰۳ق)، الاحتجاج.
۴۵. طبری، محمد بن‌جریر (۱۴۱۵ق)، المسترشد.
۴۶. عبدالمناف بیاتی، حیدر، (۱۳۸۹)، نویسنده کتاب الیاقوت، دو فصلنامه کتاب شیعه، شماره اول، بهار و تابستان.
۴۷. عسکری، سید مرتضی (۱۴۱۲ق)، معالم المدرستین.
۴۸. عطوان، حسین (۱۳۷۱)، فرقه‌های اسلامی در سرزمین شام در عصر اموی.
۴۹. فان اس، جوزف (۱۹۷۸م.
۵۰. قاضی، وداد (۱۹۷۴م)، الکیسانیه فی التاریخ و الادب.
۵۱. کثیری بیدهندی، خدیجه (۱۳۸۸)، حسن بن‌محمد بن‌حنفیه، دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر غلامعلی حداد عادل، ج۱۳، تهران: بنیاد دایره المعارف اسلامی.
۵۲. کلینی، محمد بن‌یعقوب (۱۳۶۵)، اصول کافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۵۳. مجلسی، محمد باقر (۱۴۰۴ق)، بحار الانوار، بیروت: مؤسسه الوفاء.
۵۴. محمدرضایی، محمد (۱۳۸۰)، برهان‌های اثبات وجود خدا.
۵۵. مدرسی طباطبایی، سید حسین (۱۳۸۳)، میراث مکتوب شیعه از سه قرن نخستین هجری، ترجمه رسول جعفریان و علی قرائی
۵۶. مطیری، حاکم عبیسان (۲۰۰۲م)، تاریخ تدوین السنه و شبهات المستشرقین.
۵۷. معارف، مجید (۱۳۸۱)، تاریخ عمومی حدیث.
۵۸. مقدسی، مطهر بن‌طاهر (۱۳۷۴)، البدء و التاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران: نشر آگه.
۵۹. مکدرموت، مارتین (۱۳۸۴)، اندیشه‌های کلامی شیخ مفید.
۶۰. نجاشی، احمد بن‌علی (۱۴۰۷ق)، اسماء مصنفی الشیعه، تحقیق و تصحیح سید موسی شبیری زنجانی.
۶۱. نوبختی، حسن بن‌موسی (۱۴۰۴ق)، فرق الشیعه.
۶۲. یوسفی اشکوری، حسن (۱۳۸۳)، ابن‌ابی‌عقیل، دایره المعارف بزرگ اسلامی

[۶]. مسئله امامت از اولین عوامل ایجاد اختلاف بین مسلمانان بوده است. (شهرستانی،۱۳۶۴: ۱/ ۲۸) درباره مسئله امامت از دیدگاه امام علی (ع) رک: بیانانی، ۱۳۸۰: ۱۳۱- ۱۸۵. (دانشنامه، ج ۳) همچنین برای بررسی تفصیلی اختلافات موجود بین مسلمانان پس از وفات پیامبر (ص) در مسئله امامت رک: عسکری، ۱۴۱۲: ۱۴۳- ۵۹۳. (معالم المدرستین)

[۷]. درباره جدل و مجادلات کلامی در بین مسلمانان رک: ابوزهره، ۱۹۳۴: کل کتاب. همچنین رک: مجلسی، ۱۴۰۴: ۱۰/کل کتاب.

[۸]. محمد بن‌جریر طبری در المسترشد فی الامامه ۶۱ مورد از مناشدات امام علی (ع) را بیان کرده است. (طبری، ۱۴۱۵: ۳۳۱- ۳۶۶)؛ همچنین درباره مناشده امام حسن (ع) با معاویه رک: ابن‌ابی‌الحدید، شرح نهج البلاغه: ۲۸۸/۶-۲۹۰و درباره مناشده ابن‌عباس با ابن‌زبیر رک: همان:۳۲۵/۹.

[۹]. ثقفی در الغارات، نمونه‌ای از این نامه‌ها را آورده است. امام علی (ع) در این نامه‌ها بر احقیت خودشان، مرجعیت دینی اهل‌بیت، نظریه امامت تاریخی و علم خاص اهل‌بیت تأکید کرده‌اند. رک: ثقفی، بی‌تا (ارموی): ۱۹۵/۱- ۲۰۴.

[۱۰]. این مدعا می‌تواند موضوع یک کار تاریخی تطبیقی هم باشد. اگر کل میراث گزارش شده کلامی اهل حدیث و روایات اعتقادی آنها و نیز خطب خلیفه اول و دوم را هم جمع‌آوری کنیم و مجموعشان را با آنچه که در تاریخ تشیع از خطبه‌ها و نامه‌ها و مناشده‌ها وجود دارد، مقایسه کنیم و یک کار استنادی تطبیقی صورت دهیم، تا حدودی می‌توانیم این مدعا را ثابت کنیم که میراث کلامی امامیه در مرحله نخست، دارای حجم قابل توجهی است و خیلی برتر از سایر فرقه‌هاست.

[۱۱]. درباره علم‌دوستی برامکه رک: سجادی، ۱۳۸۳: ۱۴/۱۲- ۱۵.

[۱۲]. نمونه‌ای از این مناظرات را کشی گزارش کرده است. در این مناظره هشام بن‌حکم، به‌عنوان داور مجلس مناظره تعیین می‌گردد. (رک: طوسی، ۱۳۴۸: ۵۴۸).

[۱۳]. برای مثال می‌توان به المجالس فی التوحید و المجالس فی الامامه از هشام بن‌حکم (نجاشی، ۱۴۰۷: ۴۳۳) یا مجالس مؤمن طاق با ابوحنیفه و مرجئه (همان: ۳۲۵) یا گزارش مجالس فضل بن‌شاذان با مخالفان امامیه توسط ابن‌قتیبه (همان:۲۵۹) یا مجالس علی بن‌اسماعیل میثمی (همان:۲۵۱) اشاره کرد.

[۱۴]. درباره مناظرات هشام بن‌حکم و انعکاس آن در منابع شیعه و حتی اهل‌سنت، رک: اسعدی، ۱۳۸۹: ۲۵۳- ۳۰۳؛ همچنین درباره مناظرات مؤمن طاق رک: طوسی، ۱۳۴۸: ۱۸۸ و ۱۹۰؛ طبرسی، ۱۴۰۳: ۳۷۸/۲- ۳۷۹ و ۳۸۰؛ ابن‌شهرآشوب، ۱۳۷۹: ۱/ ۲۳۵.

[۱۵]. برای نمونه رک: مقدسی، ۱۳۷۴: ۱/ ۳۴۸- ۳۵۱؛ ابن‌قتیبه، بی‌تا: ۱۵۳/۲- ۱۵۴.

[۱۶]. در ادامه، بحث خواهم کرد که این کتاب‌ها کجا رفته و چگونه می‌توان این کتاب‌ها را پیدا کرد.



[۱۷]. ایـن سـه کتـاب التدبیر فی الامامه، المجالس فی التوحید و المجالس فی الامامه اسـت. نجاشـی کتـاب اول را مطالبـی می‌دانـد کـه علـی بن‌منصـور از سـخنان هشـام جمـع‌آوری کـرده اسـت. (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۴۳۳) بـا ایـن حـال وی در معرفی علی بن‌منصـور، نام کتاب مذکـور را التدبیر فـی الامامـه و التوحیـد عنوان کرده اسـت. (همـان: ۲۵۰) مدرسـی در میراث مکتـوب، به همین دلیـل معتقد اسـت که سـه کتـاب مذکور یـک کتاب بوده اسـت که یک یـا چند نفر از شـاگردان او آن را جمـع‌آوری کرده‌انـد (مدرسـی، ۱۳۸۳: ۳۲۱)

[۱۸]. بـرای مثـال می‌تـوان بـه مجالـس امـام رضـا (ع) (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۳۷ و ۵۶) یـا ائمـه دیگـر (همـان: ۳۴۰) بـا ادیـان و مذاهـب دیگر اشـاره کرد. ایـن مناظـرات در قالب برخـی از احادیث نیـز اکنـون موجـود اسـت. در کتاب احتجاج طبرسـی، برخـی از این مناظرات ذکر شـده اسـت. همچنیـن مجلسـی، یـک مجلـد بحـار الانوار را بـه این بحـث اختصاص داده اسـت. (مجلسـی، ۱۴۰۴: ۱۰/ کل کتـاب)

[۱۹]. هرچنـد سـال وفـات حسـن بن‌محمـد ابن‌حنفیـه ۹۵ هجـری یـا ۹۹ هجری گفته شـده اسـت (کثیـری بیدهنـدی، دانشـنامه جهان اسـلام، ج۱۳، ص ۳۲۰)؛ ولی وی رسـاله الارجـاء را حدود سـال‌های۷۳– ۷۵ق نگاشـته اسـت (قاضـی، ۱۹۷۴: ۱۴). اصل این رسـاله را فـان اس در مجله عربیـکا (فـان اس، ۱۹۷۴: ۲۱/ ۲۰–۵۲) و جعفریـان بـا اسـتفاده از وی در مقـالات تاریخـی (جعفریـان، ۱۳۸۰: ۱۰/ ۳۱– ۳۴) بـه چـاپ رسـانده‌اند. در مقابـل، مایکل کوک معتقد اسـت که ادلـه مذکـور، بـرای تعیین تاریـخ کتاب الارجـاء بـرای اثبات ایـن تاریخ کافی نیسـتند و ممکن اسـت ایـن نامـه در تاریخی متأخرتر نوشـته شـده باشـد (cook, ۱۹۸۱: ۶۸–۸۸).

[۲۰]. از جملـه کتـب منسـوب بـه او، می‌تـوان بـه کتـاب الـی عبدالملـک بن‌مـروان فـی الـرد علی القدریـه، رسـاله حکایـت قضـا و قـدر به فارسـی، شـروط الامامـه، الاسـماء الادریسـیه، کتاب الاخـلاص، نـزول القرآن و تفسـیر القرآن اشـاره کـرد. (اکبر ثبوت، دانشـنامه جهان اسـلام: ۱۳/ ۲۸۶) هرچنـد سـال وفـات حسـن بصـری ۱۱۰ هـ‍ق اسـت، اگـر انتسـاب رسـاله‌ای کـه برای عبدالملـک مروان (متوفای ۸۶ق) نوشـته شـده به حسـن بصری درسـت باشـد، می‌تـوان مطمئن شـد کـه ایـن کتاب پیـش از این تاریخ نوشـته شـده اسـت.

[۲۱]. ابوحنیفـه نعمـان بن‌ثابـت (م ۱۵۰ق) هـم در فقه و هـم در کلام، صاحب اثر اسـت؛ از آن جمله می‌تـوان بـه مـوارد زیـر اشـاره کـرد (درباره کتـب وی و محتـوای برخـی از آنهـا رک: پاکتچی، دایـره المعارف بـزرگ اسـلامی: ۵/ ۴۰۳– ۴۰۶):

[۲۱]. کتـب چـاپ شـده: العالـم و المتعلـم (درباره رابطـه ایمان و عمـل)، الفقه الاکبـر (هرچند عنوان کتـاب فقه اسـت؛ ولـی این اثـر مجموعه‌ای از رسـائل اعتقـادی ابوحنیفه می‌باشـد)، رسـاله الی عثمـان البتـی (دربـاره نظریه ارجـاء)، الفقه الابسـط، الوصیه، وصیه الـی تلمیذه القاضی ابویوسـف.

۲. کتـب خطـی: وصیـه الـی ابنـه حمـاد، وصیه الـی یوسـف بن‌خالد السـمتی، رسـاله فـی الایمان و تکفیـر من قـال بخلق القـرآن، مجادلـه لاحـد الدهریین.

۳. آثار یافت نشده: کتاب الرهن، الرد علی القدریه، رساله فی نصره قول اهل السنه ان الاستطاعه مع الفعل.

[۲۲]. رک: نجاشی، ۱۴۰۷: ۱۷۵.

[۲۳]. دربـاره دیـدگاه خـاص وی و مخالفت برخـی بـا وی رک: طوسـی، ۱۳۴۸: ۱۴۵–۱۴۸، ۱۶۸. همچنیـن دربـاره تقابـل دیـدگاه هشـام بن‌حکـم بـا زراره و پیروانـش (عبیـد بـن‌زراره، محمـد بن‌حکیمـه، عبـدالله بن‌بکیر، هشـام بن‌سـالم، مؤمن طـاق، حمید بن‌ربـاح) رک: اشـعری، ۱۴۰۰: ۴۲–۴۳.

[۲۴]. اسـم کامـل ایـن رسـاله نیز الـرد علی المعتزلـه فی امامـه المفضول اسـت. رک: طوسـی، بی‌تا: ۱۳۱.

[۲۵]. دربـاره عـرض اعتقـادات بـر ائمه رک: سـید محمد کاظـم طباطبایی، مجموعه مقـالات کنگره حضـرت عبدالعظیـم حسـنی، ۱۳۸۲ش: ۲۴/ ۱۹۵–۲۴۴. دارالحدیث.

[۲۶]. صدوق، ۱۳۹۸ التوحید: ۸۱؛ همو، ۱۳۹۵، کمال الدین: ۳۷۹– ۳۸۰.

[۲۷]. در درگیری‌های مذهبی در زمان شـیخ طوسـی کتابخانه شـاهپور بن‌اردشـیر وزیر بهاءالدوله که از نفیس‌تریـن کتابخانه‌هـای آن روزگار بود و بالغ بـر ده‌هزار جلد کتاب داشـت (ابن جوزی، المنتظم، ۱۴۲۰: ۹/ ۲۰۰ـ۲۰۱)، طعمـه آتـش شـد. خانـه و کتابخانـه شـیخ طوسـی بـه غارت رفـت و به آتش کشـیده شـد و کرسـی تدریس او در آتش غضب سـوخت! (ابن‌کثیر، البدایه و النهایه، ۱۴۰۸: ۱۲/۹۰؛ ابن‌اثیـر، الکامـل، ۱۴۰۸: ۶/۱۹۳) و او مجبـور شـد بـرای حفـظ جانـش مدتی مخفی و پنهان شـود (ذهبی، سـیر اعلام النبـلاء، ۱۴۱۷: ۱۳/ ۶۲۵؛ ابن‌حجر، لسـان المیـزان، ۱۴۲۲: ۶/ ۵۲).

[۲۸]. نقـل شـده اسـت کـه ابن‌ادریس، برخی از این کتب را داشـته اسـت (حسـینی جلالـی، ۱۴۱۸: ۱۸۸).

[۲۹]. دربـاره اینکـه شـیعیان بـه ضبـط روایـات در کتـب پای‌بنـد بودنـد و از همـان زمـانِ صـدورِ روایـات، آنهـا را می‌نوشـتند، بـه مقدمه جامع احادیث الشـیعه رجـوع کنید (بروجـردیَ، ۱۳۹۹: ۱/ ۸؛ همچنیـن رک: طارمـی راد، ۱۳۷۹: کل مقاله) همچنین برای مشـاهده برخی از روایات ائمه مبنـی بـر اهمیت نوشـتن روایات و کتـب رک: حسـینی جلالـی، ۱۴۱۸: ۱۳۴– ۱۸۷.

[۳۰]. بنـا بـه شـواهد موجـود، ابوبکـر نیز همین شـیوه را دنبـال کرده اسـت. (معـارف، ۱۳۸۱ تاریخ عمومـی حدیـث: ۶۷– ۶۸) دربـاره مخالفت‌هـای عمـر با نقل و کتابـت حدیث نیـز رک: همان: ۶۸–۷۱.

[۳۱]. هرچنـد ایـن ممنوعیـت وجـود داشـت؛ ولـی برخـی از اصحاب بـا آن مخالف بودنـد و به نقل احادیثـی از پیامبـر می‌پرداختنـد. (رک: همـان: ۱۹۷–۲۵۴) بـا ایـن حال احادیث اهل‌سـنت در این مدت به شـکل شـفاهی نقل شـده و مکتوب نشـده اسـت. هرچند تعیین نخسـتین تدوین‌گر احادیث اهل‌سـنت دشـوار اسـت؛ ولـی می‌توان مطمئن بـود که ایـن کار در قرن دوم انجام شـده اسـت. (معـارف، ۱۳۸۱: ۱۱۳–۱۱۶) برخی از اهل‌سـنت مدعی هسـتند کـه کتابت حدیث پیش از ایـن دوره نیـز وجـود داشـته اسـت. بـا این حـال مـواردی که بیـان کرده‌انـد، مصـداق کتابت حدیـث نیسـت؛ بلکه استشـهاداتی اسـت کـه برخی از اصحـاب در نامه‌هایشـان به تعـداد اندکی روایـات پیامبـر اکـرم (ص) کرده‌اند. (حاکم عبیسـان المطیـری، ۲۰۰۲: ۴۶–۵۰)

[۳۲]. وی بـه حاکـم مدینه دسـتور داد که احادیث رسـول الله(ص) را جمع‌آوری کند(بخـاری، ۱۴۰۱: ۱/۳۳).

[۳۳]. عبدالملـک از فقهـا و محدثـان بـزرگ مدینـه بـوده اسـت. وی حتـی در دوران خلافـت نیز به نقـل روایت پرداخته اسـت. (ابن عسـاکر، ۱۴۱۶: ۱۱۱/۳۷– ۱۱۳) گفته شـده کـه وی با محدثان نشسـت و برخاسـت داشته اسـت. (همان: ۱۱۴)

[۳۴]. درباره خبر واحد و تفاوت امامیه و اهل‌سنت، در این موضوع رک: طارمی راد، ۱۳۹۰: ۱۶۳.

[۳۵]. بـرای مثـال می‌تـوان بـه روایات «اکتبـوا فانکم لا تحفظـون حتی تکتبوا» یـا «احتفظوا بکتبکم فانکـم سـوف تحتاجـون الیها» یا «القلـب یتکل علی الکتابه» اشـاره کـرد. رک: کلینـی، ۱۳۶۵: ۱/ ۵۲.

[۳۶]. بـا ایـن حـال در برخـی از مـوارد خـاص، فهرسـت‌نگاران امامیـه علی‌رغم تأیید یـک کتاب، نویسـنده آن را تضعیـف می‌کننـد و از او روایـت نقـل نمی‌کننـد. ایـن به دلیل اشـکال در نسـخه نیسـت؛ بلکـه به دلیل نگاه خاصی اسـت که آن فهرسـت‌نگار یا اسـتادان وی نسـبت بـه روایات فـردی داشـته‌اند. بـرای مثـال نجاشـی در مدخـل مربـوط بـه جابر جعفـی، علی‌رغم نقل کتب وی و بیـان طریـق خـودش بـه آن کتاب‌هـا، راویـان کتـب جابـر را ضعیـف و بـا تأیید سـخن شـیخ مفیـد، خود جابـر را مختلط معرفی می‌کنـد. (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۱۲۸) بـرای نمونه همچنین می‌تـوان بـه رفتـار او نسـبت به مفضل بن‌عمـر (همـان: ۴۱۶) و معلـی بن‌خنیس (همـان: ۴۱۷) و حسـن بن‌عبـاس بن‌الحریـش الـرازی (همـان: ۶۰–۶۱) اشـاره کـرد. در این موارد نجاشـی از نظـر نسخه‌شناسـی، کتـب این افـراد را تأییـد می‌کند؛ اما بـه دلایلی دیگـر مانند دیـدگاه کلامی خـودش یـا اسـتادانش از آنهـا روایت نقـل نمی‌کند.

[۳۷]. درباره فهرست‌نگاری در امامیه رک: طارمی راد، ۱۳۷۹: کل مقاله.

[۳۸]. بـرای مثـال می‌توان بـه کتاب‌هایـی کـه ذیل افـرادی مانند هشـام بن‌حکـم (نجاشـی، ۱۴۰۷: ۴۳۳)، مؤمـن طـاق (همـان: ۳۲۵– ۳۲۶) و زراره (همان: ۱۷۵) آمده اسـت اشـاره کرد. کتب این افراد هر چند کلامی و عقلی اسـت؛ ولی در کتب فهرسـت نقل شـده و از طریق سلسـله اسـناد، به صاحبانش می‌رسـد.

[۳۹]. البته ممکن اسـت که نجاشـی خود همه این آثار را نخوانده باشـد؛ بلکه از اسـتاد خود شـنیده باشـد که چنین رسـاله‌های وجود داشـته است.

[۴۰]. بـرای مثـال کلینـی در بـاب حدوث العالم، بخشـی از اسـتدلال هشـام را بر حـدوث عالم بیان می‌کنـد. از عبـارت کلینـی معلوم اسـت که هشـام این سـخناش را از امـام صـادق (ع) وام گرفته اسـت (کلینی، ۱۳۶۵: ۱/ ۸۰–۸۱).

[۴۱]. مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:
خدامیان آرانی، مهدی (۱۳۸۹)، فهارس الشیعه، قم: نشر کتاب‌شناسی شیعه.

منبع:
فصلنامه هفت آسمان شماره ۵۲





بایسته‌های نظام اعتقادات

سید ابوالحسن حسینی*

اشاره

در این نوشتار به صورت کوتاه با ویژگی‌های نظام اعتقادات اسلامی آشنا می‌شویم.از جمله اینکه به هم پیوسته، حداکثری و اجتماعی باشد. ارتقاء موضوع اعتقادات از فرد به جامعه و استفاده از زبان فطرت در بیان اعتقادات، از دیگر موضوعات مورد بحث در این مقاله می‌باشد.

مقدمه

یکـی از خلأهـای موجـود در جامعه، خلأ «نظـام اعتقـادات» پویا، بالنده و متناسـب با نیازمندی‌های انقلاب اسـلامی اسـت. اگر نظام اعتقـادات اسـلامی مناسـب، تولید و تبلیغ نشـود، با بیـان «کلیاتی از امـور اخلاقی و التزامـات عملـی» نمی‌تـوان جوانـان و نسـل امـروز را از آسـیب‌های فکـری در برابـر هجمـه فرهنگـی موجـود مصـون داشـت؛ چـرا که دسـتگاه باطـل از طریق فلسـفه‌ها، علوم انسـانی و دانسـتنی‌های گوناگـون، بـرای آنـان یـک نظـام فکری درسـت کرده اسـت کـه می‌توانـد آرام آرام همـه موضع‌گیری‌های آنـان را متناسـب بـا جهت‌گیـری غیرالهـی شـکل دهـد. در مقابل ایـن توطئـه، بایـد یـک نظـام فکـری و معرفتـی برتر سـاخت که نظـام فکـری آنهـا را بشـکند و رابطه بیـن دین و جامعـه را به نحو اسـلامی بیـان کند.

نظـام اعتقـادات اسـلامی بایـد دارای شـاخصه‌ها و ویژگی‌هایـی باشـد تـا نتیجـه مطلوب را بـه ارمغـان آورد. از جملـه این‌که به هم پیوسـته، حداکثـری و اجتماعی باشـد.

▪ انسجام و به هم‌پیوستگی اعتقادات

اعتقـادات بایـد نظامی به هـم پیوسـته و قطعاتی از یـک منظومه فکـری باشـد. بایـد بر پایـه یک مبنـا، نظامـی اعتقـادی را تعریف کـرد کـه هـر حـوزه، هماهنگ بـا مبانی اتخاذ شـده باشـد. عناصر ایـن نظام از هم گسـیخته نبـوده و یکدیگر را تاییـد و تکمیل کنند و مجـزا یـا متنافـی نباشـند درسـت مثل فلسـفه که وقتـی بنیانی مثـل اصالـت وجود یـا اصالت ماهیت، پذیرفته می‌شـود، فیلسـوف بایـد تـا آخـر کار بـه آن ملتزم باشـد و آن مبنـا را در همـه اصول و تعاریـف فلسـفی جـاری سـازد. در نظـام اعتقادات هـم همین‌گونه اسـت. محـور همه مباحـث اعتقادی «توحیـد» اسـت و این محور بایـد در اعتقـادات، اخـلاق و فقـه تسـری یابـد؛ یعنـی بایـد نقطه کانونـی ایـن دایره‌هـای متداخـل معلوم باشـد. حقیقـت توحید نیز «توحید پرسـتش» می‌باشـد.

▪ فراگیر و حداکثری بودن اعتقادات

اعتقـادات بایـد حداکثری باشـد به نحـوی که رابطه بیـن اعتقادات و همـه عرصه‌هـای زندگـی را تعریـف کنـد؛ نـه اینکـه رابطه بین انسـان و پرسـتش خـدا را در دایـره‌ای محدود تعریـف نماید؛ یعنی همان‌گونـه کـه فقه نیـز می‌توانـد حداقلـی و دارای منطقه‌الفراغ، و یـا حداکثری و پوشـش دهنـده تمام مسـائل زندگی باشـد، اخلاق هـم همین‌طور اسـت. اعتقادات هـم می‌تواند حداقلـی و حداکثری باشد.

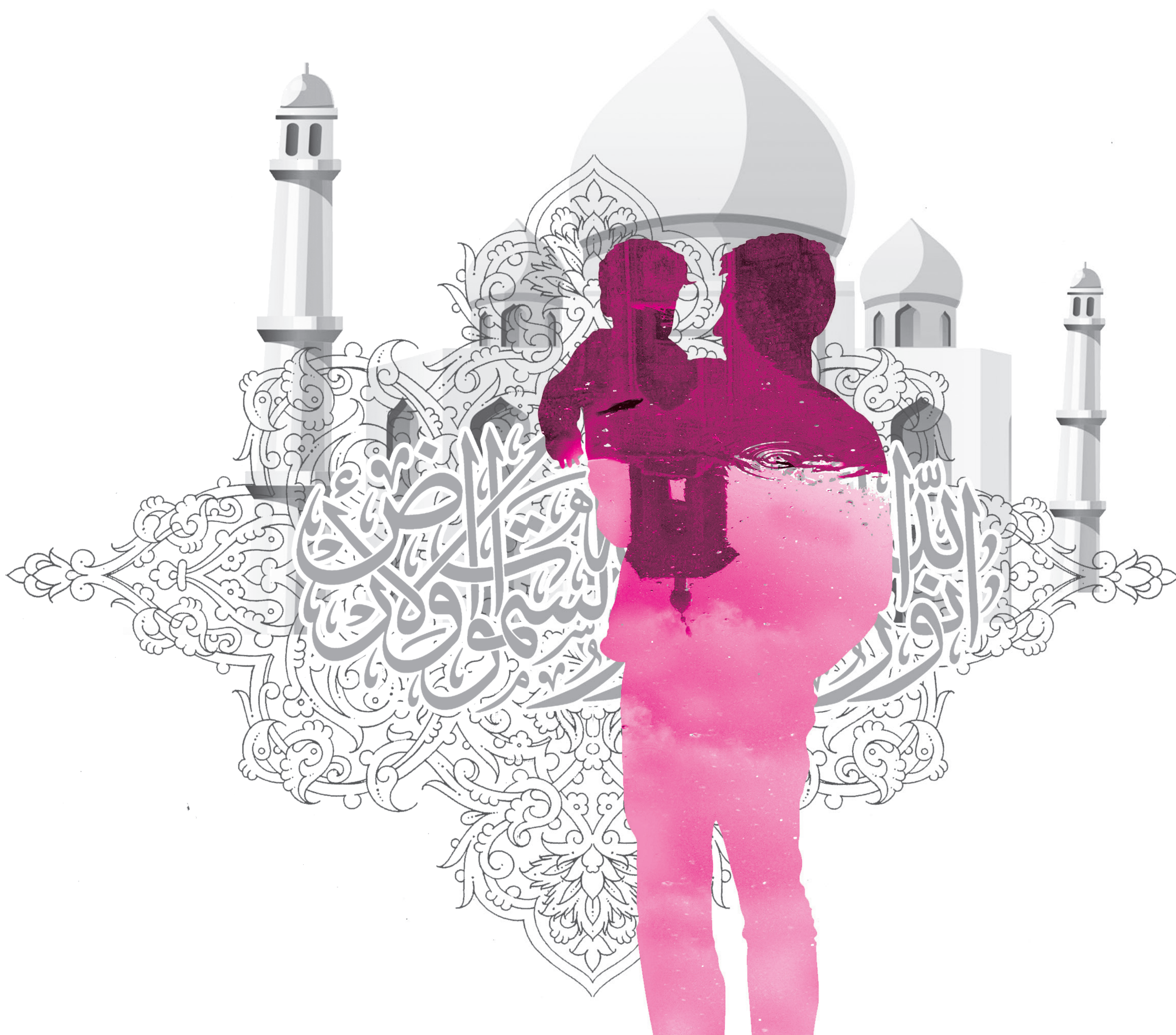
بـه میزانـی کـه اعتقـادات فراگیـر مطـرح می‌شـود رابطـه بیـن اعتقـادات و ایمـان، بـا زندگی اجتماعی نیـز برقرار می‌گـردد و فرد می‌فهمـد کـه اگر بخواهـد موحد باشـد، رفتارهـا و صف‌بندی‌های اجتماعـی‌اش چگونـه باید باشـد. «حتّی تکون اعمالـی و اورادی کلها وردا واحـدا و حالـی فی خدمتک سـرمدا».[1]

کسـانی کـه دیـن را حداقلـی می‌داننـد، توحیـد را بـه گونـه‌ای تعریـف می‌کننـد کـه جامـع و فراگیـر نبـوده و لازمـه آن شـکل گرفتـن ابعـاد زندگی نباشـد. همانند آنچـه در تمدن غـرب رخ داد. بعـد از رنسـانس، می‌خواسـتند دخالـت دیـن و انبیـا را در زندگـی حـذف کننـد، لذا دامنـه اعتقادات دینـی را کاهش دادنـد و بر دامنه اعتقـادات غیردینـی افزودنـد؛ یعنی قائل شـدند می‌تـوان موحد بود و در عیـن حـال، در زندگـی اجتماعی کاملا مسـتقل از انبیای الهی عمـل کـرد. انسـان در این صـورت، در اعتقادات خود، موحد اسـت ولـی به خدایی اعتقـاد دارد که در زندگی اجتماعـی او دخالتی ندارد و اصـلا حـق دخالـت هـم نـدارد. موحد بودن انسـانها هیـچ ربطی

نظام اعتقادات اسـلامی باید دارای شاخصه‌ها و ویژگی‌هایی باشد تا نتیجه مطلوب را به ارمغان آورد. از جمله این‌که به هم پیوسته، حداکثری و اجتماعی باشد.

---

* سید ابوالحسن حسینی، دانش‌آموخته حوزه علمیه قم.



به زندگی اجتماعی و دنیوی آنها ندارد و نظام معیشتی انسان موحد می‌تواند براساس مطالبات نفسانی و عقلانیت خودبنیاد و مستقل از انبیا و بر پایه اعتقادات اجتماعی مادی مثل اومانیسم، لیبرالیسم و راسیونالیسم بنا شود. وقتی رابطه بین زندگی اجتماعی و خداپرستی، در «اعتقادات» قطع شد، قطع شریعت نیز ساده شد و شریعت به یک شریعت حداقلی مبدل گردید. در نتیجه لازمه موحد بودن، هیچ نوع شریعت خاصی نخواهد بود. جامعه‌ای با چنین اعتقاداتی، زندگی‌اش دینی نخواهد بود؛ زندگی‌اش جریان اعتقاداتش نیست.

لازمه زندگی با اعتقادات، حداکثری و فراگیر بودن اعتقادات است؛ یعنی زندگی اجتماعی نیز تحت تعلیمات انبیاء قرار گیرد و دین در محدوده حکومت و زندگی اجتماعی وارد شود. اگر جامعه‌ای اعتقاداتش حداقلی شد، نمی‌توان رابطه اعتقادات با حیات اجتماعی را حفظ کرد و فقه به تنهایی نمی‌تواند این رابطه را برقرار کند. اگر جامعه بخواهد دینی زندگی کند باید ریشه زندگی دینی‌اش را در اعتقاداتش نیز جستجو کند. تمام ابعاد تمدن اسلامی باید آهنگ پرستش داشته باشد و هنگامی می‌توان این کار را کرد که رد پای آن در اعتقادات روشن شده باشد. علاوه بر عقاید اسلامی، اخلاق اسلامی و فقه اسلامی را هم باید فراگیر و حداکثری ملاحظه کرد.

ارتقاء موضوع اعتقادات از فرد به جامعه و تاریخ

واحد دین‌داری در اعتقادات نباید تنها فرد باشد. تفاوت روان‌شناسی و جامعه‌شناسی در این است که واحد مطالعاتی روان‌شناسی «فرد» و جامعه‌شناسی « اجتماع» است و در نتیجه احکام آنها متفاوت است. در اعتقادات هم اینگونه است. چنانچه انسان‌ها جزایر مستقل دیده شوند که مستقل خلق شده و مستقل رشد کرده و به کمال می‌رسند و دین هم آمده تا تمام زندگی این جزایر مستقل را سرپرستی کند، در این صورت، دین نمی‌تواند روابط اجتماعی را سرپرستی کند. فقهی هم که موضوعش و واحد مطالعه‌اش فقط فرد است نمی‌تواند تکامل اجتماعی را مدیریت کند.

فقه کنونی اگرچه که احکام اجتماعی زیادی نیز دارد ولی بیشتر ناظر به فرد است و با فقهی که موضوع مطالعه‌اش واحد اجتماعی هم باشد، متفاوت است. اخلاق نیز همین‌گونه است. اخلاقی که روابط اجتماعی و حب و بغض اجتماعی را سامان دهد و اخلاق پرستش اجتماعی حول ولایت حق را به وجود آورد، کمتر توجه شده است.

نگاره

کلام رهبری

پاسخ به استفهام‌های جامعه، میثاق خداوند با علما

عزیزان من! امروز، شبهه‌های نو و خطرناکی وجود دارد؛ آن شبهه‌های قدیمی، تمام شد! امروز، شبهه ابن کَمّونَه را کســی مطرح نمی‌کند؛ امروز، شبهات عظیمی در تمام زمینه‌های کلامی وجود دارد؛ از اصل توحید و لزوم دین بگیرید، تا به وجود صانع و نبوّت عامّه و نبوّت خاصّه، و بعد مسئله ولایت و مسائل گوناگونی که در زمینه‌های دینی و اسلامی وجود دارد، برسید. همه اینها، مورد بحث است و امروز، نسبت به همه اینها، شبهه وجود دارد. چه کسی باید به این شبهات اعتقادی، پاسخ بدهد؟ مگر علما، مرزداران عقیده نیستند؟ آیا مرزهای عقیده، مدافع ندارد و رهاست؟ چه کسی در مقابل ایتامِ آل محمّد (ص) که بی‌دفاع، در معرض این امواج قرار گرفته‌اند، جواب خدا را خواهد داد؟

بنابرایـن واحـد مطالعـه بایـد عـلاوه بر سـعادت و شـقاوت فرد، سـعادت و شـقاوت جامعه و اجتماع نیز باشـد. سـپس، بایـد واحـد مطالعـه از جامعـه بـه تاریـخ نیـز ارتقـاء یابد تا بتـوان نسـبت بـه تاریـخ موضع‌گیـری کـرده و وحـدت تاریخـی جبهـه حـق و باطـل را درک نمـود و بتـوان رابطه اعتقـادات و موضع‌گیری و پرسـتش اجتماعـی و تاریخی را روشـن کـرده و پرسـتش مشـاع تاریخـی صورت گیـرد. ما امـروز بـه اعتقاداتـی نیـاز داریـم که نـه فقط رابطه شـئون فـردیِ فـرد بـا خدا، بلکـه رابطه تکامـل روابـط اجتماعی با پرسـتش و همچنین پرسـتش بزرگ تاریخـی جبهه حق را نیز تبییـن کند.

■ استفاده از زبان فطرت در بیان اعتقادات

همچنیـن ادبیـاتِ اعتقـادی نبایـد ادبیاتـی خشـک و فلسـفی باشـد. البَتـه در احادیـث و احتجاجـات اهل‌بیـت (علیهم‌السـلام) براهین پیچیده فلسـفی نیز وجـود دارد ولی بـرای تفاهم با انسـان‌های مختلـف نیاز به اسـتفاده از زبان واحـد نیسـت. ادبیـات مـا و مؤمنی کـه در عمـق فطرتش مومـن بـه خداونـد اسـت نباید با مشـرک مرتد یکی باشـد و بـا او از امـور عامـه شـروع کـرده و خـدا را برایـش اثبات کنیـم! زبـان آمـوزش اعتقـادات بایـد زبـان فطـرت باشـد؛ ادبیـات غالـب مـا بایـد ادبیات وحی باشـد که زبـان فطرت اسـت؛ یعنـی ادبیـات وحـی، زبانی اسـت که خالـق فطرت بـا آن زبـان بـا انسـان صحبت کـرده اسـت. البتـه براهین فلسـفی غلـط و یـا بی‌فایـده نیسـت و زبـان فلسـفه نیـز یکـی از نیازهای جامعه مسـلمین اسـت، اما جایـگاه خود را دارد. همچنیـن، زبـان کلامـی و عرفانی و حکمـی در جای خـود خوب اسـت، ولـی نمی‌تواننـد جایگزین زبـان وحی و احادیث شـوند.

در صحبـت بـا انسـان‌ها نباید مفروض گرفـت که مخاطب شـک در وجـود خـدا دارد و اول بایـد خـدا را اثبـات کـرد. خـدا اگـر انسـان را به پرسـتش امـر کـرده، در درون او هم میـل بـه پرسـتش هـم گذاشـته اسـت. اگـر ایـن میـل در درون انسـان نبـود و همـه انبیـاء هـم اثبات خـدا می‌کردند انسـان بـه سـمت پرسـتش برانگیخته نمی‌شـد. اگـر میل بـه سـعادت و درجـات قـرب و بهشـت، و نفـرت از جهنم و عـذاب در فطـرت انسـان نهاده نشـده بـود، تمـام انبیاء هم نمی‌توانسـتند ایـن میل و نفـرت را در وجـود او ایجاد کنند. فطـرت، عقـل عمل، عقـل نظر و تمـام مجموعـه وجودی انسـان، مخاطـب انبیاسـت. مدخـل ورودی انبیـا هـم عقل نظـر (آن‌چنان‌کـه در حکمـت یونـان انسـان را بـر اسـاس عقـل نظـر تعریـف می‌کردند)، نیسـت کـه اول بـا آن همه چیـز را تمـام کننـد و بعد انسـان خود ایمان قلبـی پیدا کند. اسـاس انسـان ایمان اوسـت و بعد اندیشـه او. اندیشه سایه یـا متأثـر از ایمـان یا کفر اسـت و اندیشـه کافرانـه، ضلال اسـت و هیچ ارزشـی نـدارد.

فطـرت انسـان خـدا را می‌شناسـد، بـا خـدا میثـاق بسـته، موحد اسـت و خداپرسـتی را دوسـت دارد. انسـان به رحمت خـدا میل دارد و از عقوبت او می‌ترسـد. اگـر اینها در فطرت نبـود، هم‌چون سـنگی بود که اگر بـاران بر آن ببـارد، چون اسـتعداد روییـدن نـدارد، نمی‌روید. البتـه دانه‌ای کـه دارای اسـتعداد اسـت نیـز، اگر بر او بـاران نبارد نمی‌رویـد. فطرت، زمیـن حاصلخیز اسـت و بعثـت بـاران رویاننده. لـذا ارتباط فطـرت و بعثت انبیاء، انسـان را به خدا می‌رسـاند؛ نه ارتباط عقـل نظـری و انبیـاء. حکمـت این اسـت که انسـان زبان فطـرت را بلـد باشـد و بتواند با ایـنِ زبانِ فطرت‌هـا را بیدار کند: «فَبَعَثَ فِیهِمْ رُسُلَهُ وَ وَاتَرَ إِلَیْهِمْ أَنْبِیَاءَهُ لِیَسْتَأْدُوهُمْ مِیثَاقَ فِطْرَتِهِ وَ یُذَکِّرُوهُمْ مَنْسِیَّ نِعْمَتِهِ وَ یَحْتَجُّوا عَلَیْهِمْ بِالتَّبْلِیغِ وَ یُثِیرُوا لَهُمْ دَفَائِنَ الْعُقُولِ».[2]

لَـذا خداونـد در قـرآنِ کریـم می‌فرمایـد: «ادْعُ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَ جادِلْهُمْ بِالَّتی هِیَ أَحْسَنُ».[3]

حکیـم کسـی اسـت کـه بتوانـد فطـرت انسـان را ولایـت کنـد. موعظـه حسـنه یعنـی بنگـرد خداوند در عقـل عملی و فطـرت انسـان، چـه بیـم و انذارهایـی را گذاشـته و با آن زبـان بـا او صحبـت کنـد. کسـی می‌توانـد موعظه حسـنه کنـد کـه عقـل عمـل انسـان را در دسـت دارد و می‌دانـد چطـور می‌توان تمایـلات او را تحریک کرد. اگر هم کسـی انـکار فطریـات کـرده و بخواهد با شـبهات راه فطـرت را بر انسـان‌ها ببنـدد، بـا جدال احسـن به او پاسـخ دهـد. برهان همـان جدال احسـن اسـت کـه با نفـس یا شـیاطین جنی و انسـی صـورت می‌گیـرد کـه می‌گوینـد خـدا نیسـت. اما شـروع با جدال احسـن نیسـت، بلکـه با حکمـت و موعظه حسـنه اسـت. زبـان مـا در دعوت، بایـد حکمـت و موعظه باشـد و در مـوارد لازم، بایـد جـدال احسـن صـورت گیـرد. حکمـت و موعظه حسـنه کار انبیاء و اولیاء اسـت: «دَعَوْتَ إِلی سَبِیلِ رَبِّکَ بِالْحِکْمَةِ وَ الْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ».[4]

نیـاز نیسـت همـه آدم‌هـا را شـکاک فـرض کنیـم و جدال کنیـم. اهـل بیـت (علیهم‌السـلام) هـم بـرای کسـی که با شـک و شـبهه به ایشـان رجوع می‌کرد، برهـان می‌آوردند، امـا هرگـز آغاز بحثشـان بـا برهان نبوده اسـت.

پی‌نوشت‌ها:

۱. دعای کمیل.

۲. نهج البلاغه، خطبه اول.

۳. سوره نحل، آیه ۱۲۵.

۴. زیارت مطلقه امام حسین (علیه السلام)


قلمرو دانش

جایگاه کلام در هندسه علوم دینی

در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین رضا برنجکار



اشاره

جایگاه کلام در علوم اسلامی، وظایف متکلم و مکاتب مهم علم کلام، سه بحث مهم در مصاحبه با استاد برنجکار است. ایشان بطور خلاصه وظایف متکلم را در شش مورد: استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد مکاتب معارض می‌دانند. در ادامه نیز در مورد مکاتب مهم کلام هم مانند: کوفه، قم، بغداد، حله، اصفهان، خراسان توضیحاتی بیان می‌فرمایند.

■ **علم کلام چه ارتباطی با بقیه علوم حوزوی و چه جایگاهی در هندسه علوم اسلامی و حوزوی دارد؟**

استاد: علم کلام در میان علوم اسلامی در طول تاریخ و همین‌طور منطقاً، جایگاه اول را دارد؛ یعنی اگر بخواهیم درجه‌بندی کنیم، وحی در درجه اول قرار می‌گیرد. بعد از وحی، به علوم می‌رسیم؛ یعنی فهم‌هایی که از وحی داریم. علوم اسلامی به سه قسم، علم عقاید، علم اعمال و علم اخلاق تقسیم می‌شود که اسم اولی را کلام، دومی را فقه و سومی را اخلاق می‌گذارند. در بین این سه علم، در واقع علم کلام رتبه اول را دارد. در تاریخ هم می‌بینیم شدیدترین نزاع‌ها و دسته‌بندی‌ها به اختلافات اعتقادی برمی‌گردد؛ برای مثال بحث تشیع و تسنن، به مسئله امامت برمی‌گردد. گرچه بحث امامت در فقه تأثیرگذار است ـ یعنی وقتی به امامت دوازده امام معصوم معتقدیم، فقه ما از فقه اهل‌سنت که چنین اعتقادی ندارند، متفاوت خواهد بود ـ به هر حال این بحث امامت است که مسلمانان را دو دسته کرده است. از نظر منطقی هم تا شخصی به خدا و پیغمبر او و دین ایمان نیاورد، نوبت به عمل نمی‌رسد. ما باید ابتدا دین را قبول داشته باشیم و بعد به دستورهای دینٍ عمل کنیم؛ بنابراین رتبه اعتقادات، رتبه اول است و طبیعتاً علمی که متکفل بحث اعتقادات است و فهم و تبیین اعتقادات را بر عهده دارد، مقام اول را خواهد داشت.

نام‌هایی برای این علم ذکر شده است، از جمله همین نام کلام و علم اصول یا اصول عقاید. اصول در فرهنگ اسلامی دو اصطلاح دارد: یک اصول فقه و یکی هم اصول عقاید. گاهی نیز در تعابیر علما، اصطلاح «اصولین» آمده است. جهتش مشخص است؛ چون اصول فقه، پایه فقه است، از این جهت که روش و منابع فقه را و حجیت منابع و روش‌های فهم منابع را مشخص می‌کند. اصطلاح اصول دین نیز از این جهت است که کلام پایه دین است. تعبیر دیگری که برای علم کلام به کار برده‌اند، فقه اکبر است؛ البته این تعبیر ناظر به مقام استنباط کلام است نه مقام دفاع؛ چون کلام یک مقام استنباط دارد و یک مقام دفاع. فقه اکبر به جنبه استنباطی کلام اشاره دارد و فقه اصغر به همین معنای اصطلاحی است. گاهی هم فقه را سه قسم کرده‌اند: فقه اکبر، فقه اوسط و فقه اصغر که اوسط همان اخلاق است. این تعابیر، یعنی «علم اصول دین» یا «علم اصول» یا «علم کلام» یا «علم فقه اکبر» همگی نشان می‌دهد در منظومه علوم اسلامی، علم کلام جایگاه اول را داشته و دارد. منطقاً نیز این قضیه صادق است.

■ **بنابر آنچه در مورد اصولین فرمودید، اصول فقه از نتیجه استنباط که فقه باشد جداست؛ یعنی علم اصول فقه و علم فقه داریم. چرا در کلام این اتفاق نیفتاده است؟ اگر کلام، روش و اصول و مبانی حجیت عقاید است، چرا اصول عقاید از خود عقاید که ماحصل این فرایند استنباط است، جدا نشده است؟**

استاد: در کلام در واقع سه امر داریم. یکی اینکه خود اعتقادات دو دسته‌اند که گاهی گفته می‌شود اصول اعتقادات و فروع اعتقادات؛ یعنی خود اصول دین به معنای عام را که شامل همه عقاید می‌شود، دو دسته می‌کنند و می‌گویند اصول اعتقادی و فروع اعتقادی (یعنی اعتقادات غیر درجه اول). اعتقاداتِ درجه اول مثل توحید و نبوت و معاد. فروع اعتقادی فرع‌های اصول است. اینجا بحث دیگریٍ هم داریم اینکه وقتی می‌خواهیم وارد علم کلام بشویم، قبلا باید بدانیم روش این علم و منابع این علم چیست. از پیش باید بدانیم روش فهم ما از این منابع به چه صورت است. در واقع این مطلب، معنای دیگرِ «اصول» است. وقتی می‌گوییم اصول فقه، منظور ما همین معنا است. اصول فقه یعنی علمی همچون منطق نسبت به فلسفه. حالا آنجا اسمش منطق است و اینجا اصول. در حقیقت علمی است که مقدمات ورود به علم دیگر را تأمین و منابع آن علم را مشخص می‌کند اینکه کدام منابع حجیت دارندٍ و روش‌های مراجعه به آن منابع و فهم آن منابع چیست؛ مثلا در اصول فقه، بحث حجیت، حجیت منابع را مشخص می‌کند، حجیت قران، عقل، سنت، اجماع، خبر واحد، ظهور. مشخص می‌کند منبع

* رضا برنجکار، دانش آموخته حوزه علمیه، مدرس فلسفه و کلام اسلامی و عضو هیئت علمی... دانشگاه تهران می‌باشد. آشنایی با علوم اسلامی کلام، فلسفه و عرفان، آشنایی با فرق و مذاهب اسلامی، مبانی خداشناسی در فلسفه یونان و ادیان الهی، اختیار و علیت از دیدگاه ملاصدرا و اسپینوزا، حضور اراده در مبادی عمل، عناوین برخی از آثار علمی ایشان است.





وظایف متکلم شـــش چیز است: استنباط، تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات و رد مکاتب معارض؛ اما اگر بخواهیم خلاصه کنیم، می‌توانیم بگوییم وظایف متکلم یا بخش‌های اصلی علم کلام، دو بخش است: استنباط و دفاع به معنای عام کلمه.



مـا چیسـت. یـا در کنـار این مباحـث، بحث الفـاظ را داریم. مباحـث الفاظ، منابع را مشـخص نمی‌کنـد، بلکـه نحوه اسـتفاده از منابع را مشـخص می‌کنـد. اینهـا در واقع روش اسـتفاده از منابـع را مشـخص می‌کنند.

مـا در کلام نیـز بـه چنین علمـی نیازمندیم و باید تأسـیس کنیـم. این علم هم‌اکنـون وجود نـدارد. بلـه، به کارگیـری «اصول» به معنای اصـول دین در مقابل فـروع دین، بحث دیگری اسـت. معمـولاً اصـول دیـن را پنـج تا می‌دانند کـه برخـی آن را کم و زیـاد کرده‌انـد؛ اما این یـک بحـث اسـت و یک بحث دیگر این اسـت کـه اصول کلام بـه معنایی باشـد که اصول فقـه اسـت یـا بـه معنایی باشـد که منطق اسـت. متأسـفانه چنیـن علمـی ایجـاد نکرده‌ایم. دلایلـی داشـته اسـت. یکی از دلایلش این اسـت که علما بـه علم اصول فقه اکتفـا کردند و گفتنـد ایـن علم برای کلام هم مفید اسـت. چـرا؟ چون مباحث الفاظ اختصـاص به اعتقادات نـدارد. عـام و خـاص و مطلق و مقید نیز همین‌طـور. منابع کلام هم به همین صورت اسـت. حتـی گاهـی در ضمـن اصـول فقه، بـه کلام پرداختند؛ مثـلاً در خبر واحـد، در حجیت ظهور گفتنـد ظهـور حجـت اسـت مطلقـاً و در خبر واحد بحـث کردند خبـر واحـد در اعمال حجت اسـت؛ امـا آیـا در اعتقادات نیز حجت اسـت؟ بعضی‌ها گفتنـد اگرچه در اعمال حجت اسـت، در اعتقـادات نیسـت. در همیـن کتاب‌های اصـول فقه همچون *رسـائل* و*کفایه* این مباحث موجود اسـت؛ منتهـا خیلی مختصر بحـث کرده‌اند.

مـا باید بحث بیشـتری بکنیم؛ چـرا که اعتقادات ویژگی‌هایـی دارد و متفاوت از اعمال اسـت؛ یعنـی قواعـد خـاص خـودش را می‌طلبـد؛ البتـه بسـیاری از قواعد اصـول فقـه، در اینجا هم معتبـر اسـت، مثـل مباحـث الفـاظ، عام و خـاص و مطلـق و مقید؛ امـا بعضـی از آن مباحث مثـل اصـول عملیه، در کلام اصـلاً موضوع ندارد. پس بعضی از آن مباحـث اینجا کاربرد دارد و بعضـی خیـر. بعضـی مباحـث اختصاصی اسـت؛ مثل همیـن خبر واحد کـه دربـاره آن باید بحـث جدایـی صـورت بگیـرد؛ چون برخـی گفته‌اند ادله شـامل اینجـا (اعتقادات) نمی‌شـود. برخـی هـم شـامل می‌داننـد. یـا بحث‌های دیگـری که به هـر حال بایـد انجام شـود. ما در کتـاب *روش‌شناسـی علـم کلام* سـعی کردیـم آن مباحثی را که مطرح نشـده اسـت و برای کلام لازم اسـت، مطـرح کنیـم؛ ولی این شـروع کار اسـت و به نظر می‌رسـد اگـر ما کلامی قـوی و روشـمند می‌خواهیم، مانند فقه کـه درس‌های مختلفی در حـوزه دارد همچون درس سـطح و درس خـارج، در کلام هـم بایـد بـه چنین وضعیتی برسـیم، کتاب‌های متعـددی در سـطح داشـته باشـیم و درس خارج عقاید داشـته باشـیم. لازم اسـت اصول علم کلام را ـ نه اصول عقاید که خود عقاید می‌شـود ـ مثل اصول علم فقه تأسـیس کنیم. گرچه بسـیاری از مباحـث اصـول فقه نیز در این دانش وجود خواهد داشـت، بیشـتر بایـد در مباحث اختصاصی کار کنیم.

▪ بـا توجـه بـه جایگاهـی کـه بـرای علـم کلام فرمودیـد، جایگاهـی کـه مهم هـم اسـت و بـا توجه بـه نامگـذاری کلام بـه فقه اکبـر و تأثیـر اساسـی آن بر جهت‌گیـری مذاهـب و افراد، وظایف متکلم در علم کلام چیسـت و سـاختار علم کلام شـامل چـه بحث‌هـای اصلی می‌شـود؟

استاد: کلام در یـک نـگاه کلـی دو وظیفـه اصلـی دارد: یکـی اینکه متکلم بایـد بفهمد دین چه گفته اسـت. متأسـفانه بـه این جنبه از علـم کلام توجه کافی نمی‌کنیـم. گمان می‌کنیم متکلـم فقـط بایـد دفاع کنـد؛ البته این تلقی هم در اوایل وجود داشـته اسـت. اساسـاً به مانند مسـیحیت و یهودیـت کـه واژه آپولـوژی یـا دفاعیـه را بـه کار می‌بردنـد، از کلام نیـز چنین تلقـی‌ای می‌شـد؛ بنابرایـن فقه را به سـه قسـم تقسـیم کردند: فقه اکبـر یا همـان اعتقادی، فقـه اخلاقـی و عملـی، تفقه در دین؛ یعنی آن اسـتنباط، سـه بخش داشـته اسـت. کلام چه کاره بـوده اسـت؟ کلام از ایـن سـه تـا دفاع می‌کـرده اسـت. «فلانی کلام بلد اسـت» یعنی بلـد اسـت چطـوری دفـاع کنـد. این یک معنـا از کلام بوده اسـت کـه در روایـات هم همین معنـا آمـده اسـت؛ اما معنای علـم کلام و فقه به‌تدریج عوض شـد. معنای فقـه از فهم دین، بـه فهـم احـکام دیـن تغییر یافت و معنای کلام هـم از دفاع از دین، به فهم عقایـد دینی و دفـاع از آن. امـروزه مـا ایـن معنـای دوم را به کار می‌گیریـم، لکن توجه اصلـی، باز به بخش دوم اسـت کـه بخـش دفاع اسـت و بیشـتر بـه قسـمت دوم توجه می‌شـود؛ اما قسـمت دوم هم روشـمند انجام نمی‌شـود.

امـا بخـش اول یعنی تفقه در اعتقادات، کمتر مورد توجه اسـت؛ در حالـی که باید به آن توجه بیشـتری کـرد. اصـلاً دین بـرای هدایت انسـان آمده اسـت و آمده اسـت که عقل انسـان را هدایـت کنـد و این‌گونه نیسـت که عقل انسـان بـه همه چیز برسـد و نیازی به خـدا و وحی و پیامبـر نداشـته باشـد. اگر این‌گونه بود، خدا دین را نمی‌فرسـتاد. کافی اسـت بـه آیات قرآن و فرمایـش پیامبر اسـلام(صلی الله علیه وآله) و ائمه(علیهم السـلام) نـگاه کنیم. خواهیم دید وقتـی قـرآن می‌خواهد مردم را بـه هدایت بخواند، خودش را کتـاب هدایت و حکمت معرفی می‌کنـد نـه کتاب احـکام. آیـات الاحکام را پانصد تا ششـصد آیه بیـان کرده‌انـد و حال آنکه بیشـتر آیـات قـرآن، مباحـث اعتقـادی و اخلاقی اسـت. حتی مباحـث تاریخی هـم که بیان می‌شـود، اسـتفاده‌های اخلاقی و اعتقادی از آن می‌شـود.

بنابرایـن قـرآن کتـاب هدایت اسـت و بحث اصلی، بحث مبـدأ و معاد اسـت. در کنارش البته اخـلاق و احـکام هـم وجـود دارد. روایـات هـم همین‌طورند. پس اسـلام بـرای هدایت آمده اسـت و مـا بایـد هدایت را بفهمیـم و درک کنیم. آن هدایـت را با مراجعه بـه وحی می‌توانیم درک کنیـم و البتـه عقـل و وحـی باید با هـم کار کنند؛ همان‌طـور که در فقه، عقـل و وحی بـا هم‌انـد. مـا معتقدیم عقل و وحی از هم جدا نیسـتند. این‌گونه نیسـت که بخشـی را عقل کار کنـد و از اینجـا تـا آنجـا را وحـی برعهده بگیرد؛ یعنی وحـی در همه زمینه‌ها نظـر دارد و عقـل هـم در اکثـر ایـن زمینه‌هـا می‌تواند نظـر بدهد و اساسـاً وحی آمده اسـت کـه عقل را متوجـه حقایـق کنـد، نـه اینکه ما عقـل را تعطیل کنیـم. عقل باید فعال باشـد، امـا همراه با وحـی. تلقـی اولیـه متکلمان نیز کـه اصحاب ائمـه بودند، همین بوده اسـت؛ البتـه این تفکر در طـول تاریـخ، گاهـی شـدت و گاهی ضعف داشـته اسـت؛ ولـی در دوره‌های اولیه، شـدت این فکر بیشـتر بوده اسـت.

بـه هـر حال یک قسـمت از بحث، اسـتنباط از متون اسـت؛ منتها اسـتنباطمان باید عقلانی باشـد. قسـمت دوم، دفـاع از آنهـا اسـت. دفـاع وقتـی مطرح می‌شـود که شـخصی مقابل ما قـرار گرفتـه باشـد. دفاع در معنای خاصش یعنی کسـی اشـکال می‌کند و ما دفـاع می‌کنیم، مثـل پاسـخ به شـبهات؛ امـا دفاعی کـه اینجا می‌گوییـم، معنای عام‌تـری دارد و بـر هر نوع فعالیتـی اطـلاق می‌شـود کـه متکلم بعـد از اسـتنباط انجام می‌دهـد تا مخاطب قبـول کند؛ مثلاً یکی از آن کارها تبیین اسـت. تبیین وقتی اسـت که کسـی مقابل ما باشـد و بخواهیم آنچـه فهمیده‌ایـم بـرای او آشـکار کنیـم. در تبییـن، فهـم مخاطـب را در نظـر می‌گیریـم و آن‌گونـه بیـان می‌کنیـم کـه او قبول کند. تلاش و هـدف ما در تبیین این اسـت که مخاطب بفهمـد و قبـول کنـد. پـس در راسـتای دفـاع از دیـن اسـت، دفـاع در معنـای عام کلمـه. یا اعتقاداتـی را کـه فهمیدیـم، تنظیـم می‌کنیـم. کار متکلمان همیـن کار بوده اسـت. عقاید را تبییـن می‌کردنـد، توضیح می‌دادنـد و تنظیم می‌کردنـد. اول توحید را می‌گفتنـد، بعد عدل را و بعـد نبـوت و بعـد امامـت را. این بحث‌ها را در نظمی قرار می‌دادند. شـاید بپرسـید این نظم بـرای چیسـت. بـرای این اسـت که مطلب را به گونـه‌ای ارائه کنیم کـه مخاطب بهتر بفهمد و بفهمـد منظومـه دین منظومه هماهنگ اسـت و مقدم و مؤخر دارد و درهم و برهم نیسـت. یـا گاهـی می‌خواهیـم چیزی را کـه از دیـن فهمیده‌ایم، بـرای ملحدی اثبات کنیـم. این هم در واقـع یـک نـوع دفاع اسـت؛ همین‌طور رد شـبهات و همین‌طـور رد مکتب‌هایی که قبول نداریـم. همـه اینهـا دفاع اسـت؛ بنابراین اگـر بخواهیم جزئی بیـان کنیـم، می‌توانیم بگوییم وظایـف متکلـم شـش چیز اسـت: اسـتنباط، تبیین، تنظیـم، اثبـات، رد شـبهات و رد مکاتب معـارض؛ امـا اگـر بخواهیـم خلاصه کنیـم، می‌توانیم بگوییـم وظایف متکلم یـا بخش‌های اصلـی علـم کلام، دو بخش اسـت: اسـتنباط و دفاع به معنـای عام کلمه.

▪ فرمودیـد محـور علـم کلام، رویکرد دفاع اسـت. آیا این رویکرد غلط نیسـت؟ بـه دلیـل اینکـه وقتـی رویکـرد دفاعـی داریـم، ممکن اسـت بـه هر وسـیله از اعتقاداتمـان دفـاع کنیـم؛ اعتقاداتـی که ممکن اسـت حتی متناقـض با خودش یـا عقاید دیگر باشـد. این رویکـرد دفاعی آیـا می‌تواند محور علم کلام باشـد؟



استاد: همان‌طور که استنباط روش می‌خواهد، دفاع هم روش می‌خواهد. هر روشی را در دفاع نباید قبول کنیم.

■ گاهی اوقات در بحث‌های کلامی این حالت دیده می‌شود.

استاد: در روایات ما که از تکلم نهی شده است، در واقع از این جنبه‌ها نهی شده است؛ مثلا متکلم در بحثی گیر کرده است و نمی‌تواند جواب دهد؛ پس به کمک مطلبی دروغ بر مخاطب غلبه پیدا می‌کند. در بعضی روایات، راوی به ائمه(علیهم السلام) عرض می‌کند شما از جدال نهی کردید. ائمه می‌فرمایند: چطور می‌توانیم از جدال نهی کنیم؛ در حالی که قرآن می‌گوید: «وجادلهم بالتی هی احسن». ما نمی‌توانیم نهی کنیم. قرآن به پیامبرش دستور می‌دهد مجادله کند؛ اما مجادله بالاحسن. «بالاحسن» یعنی اصول و ضوابط داشته باشد. آن اصول و ضوابط در روایات بیان شده است؛ برای مثال یکی از آنها در همین روایت آمده است. گفته شده اگر طرف مقابل حجت و دلیلی آورد و شما نتوانستی جوابش را بدهی، پس اگر از مطلب کذبی کمک بگیری و او را محکوم کنی، اشکال دارد. این به این دلیل است که اگر دیگران به این مناظره نگاه کنند، مخالفان خواهند گفت: نگاه کن، با دروغ حرفش را اثبات کرد؛ پس بقیه حرف‌هایشان هم دروغ است. طرفداران شما هم می‌بینند شما که متکلم آنان هستید و دروغ می‌گویید، در اعتقاداتشان سست می‌شوند.

بر همین اساس ما بحث روش‌شناسی را مطرح می‌کنیم. یعنی باید روش‌های دفاع مشخص شود، جنبه محتوایی، جنبه مخاطب، جنبهٔ خود متکلم و جنبه روش و اینکه ما از چه روش‌هایی واقعاً می‌توانیم استفاده کنیم. آیا در جدل می‌توانیم از مسلمات استفاده کنیم یا باید حتماً یقینیات باشد؟ یا اینکه مورد به مورد فرق می‌کند و در یک شرایط می‌توانیم و در شرایط دیگر خیر؟ اینها در اصول کلام باید مورد بحث قرار گیرد.

■ یکی از کاستی‌های حوزه در این زمینه است که به برهان توجه کرده و از جدل غافل شده است.

استاد: جدل نیز معانی مختلفی در فلسفه داشته است. در فلسفه افلاطون جدل که همان ترجمه دیالکتیک است، علم شهود حقایق است؛ مثلا افلاطون می‌گوید تنها راه رسیدن به حقایق جدل است. منظوم دیالکتیک و مناظره است. در مناظره استذکار حاصل می‌شود به آن معرفتی از مُثل که شخص قبل از این عالم شهود کرده است؛ اما ارسطو جدل را در معنای دیگری به کار می‌گیرد. جدل برای افلاطون وسیله‌ای برای متوجه‌شدن به آن معرفت‌های پیشین است و در واقع شهود مثل است؛ ولی ارسطو می‌گوید جدل استفاده از مسلمات است ولو دروغ باشد؛ بنابراین جدل اعتبار ندارد. افلاطون می‌گفت تنهاً راه حقیقت جدل است؛ در حالی که ارسطو می‌گوید اصلاً جدل اعتبار ندارد؛ چون جدل مقابل برهان است. برهان از یقینیات استفاده می‌کند و جدل از مشهورات؛ در قرآن نیز آمده است: «قل هاتو برهانکم ان کنتم صادقین». این آیه در مقام مناظره، چنین سخنی را می‌گوید. برهان یعنی دلیل درست. می‌گوید آیا این دلیل درست در جدل بیان نمی‌شود؟ پس جدل سخن درست است؛ بنابراین جدلی که در روایات آمده است، همان بحث و گفتگویی است که در آن برهان اقامه می‌شود. در جدل دلیل درست اقامه می‌شود نه دروغ، نه مشهورات که اصلی برایش نیست.

البته ما با شرایطی می‌توانیم از جدل استفاده کنیم. به این شرط که بگوییم مثلا جناب مارکسیست شما یک منظومه اعتقادی داری. این قسمت اعتقاداتت با این قسمت اعتقاداتت تناقض دارد. این حرف باطل تو با این حرف باطل تو تناقض دارد؛ بنابراین نظام تو متناقض است. این روش اشکال ندارد؛ ولی برای اثبات اعتقاداتمان نمی‌توانیم از مطلب دروغ استفاده کنیم. اینها چیزهایی است که در روش‌شناسی دفاع باید اثبات شود؛ ولی اگر فرمایش شما را این‌گونه تفسیر کنیم که دفاع به این معنا است که ما استنباط نکرده، سراغ دفاع برویم، این هم نادرست است؛ یعنی اگر کسی می‌خواهد از دین دفاع کند، باید اول بفهمد دین چیست و بعد به‌خوبی از آن دفاع کند؛ چرا که خوب دفاع نکردن بیشترین آسیب را به دین می‌زند؛ بر همین اساس معصومان(علیهم السلام) برخی را به دلایل مختلف از تکلم نهی می‌کردند. به برخی می‌فرمودند چون دین را نمی‌دانید، اول بیایید دین را از ما یاد بگیرید، بعد بروید مناظره کنید. ما ائمه مفسر دینیم. اول بیایید تفسیر دین را یاد بگیرید، بعد مناظره کنید. گاهی نیز اشکال را در جای دیگر می‌دیدند؛ مثلا امام به یوسف بن‌یعقوب فرمود تو دین را می‌فهمی، فقیه هستی، علم دین را داری؛ اما فن مناظره را بلد نیستی؛ لذا تو مناظره نکن.

■ معلوم شد که استنباط در عقاید، روش خاص خودش را دارد. حال، پرسش این است که این روش چه تفاوت‌هایی با روش استنباط در فقه دارد و در واقع چه تمایزات آشکاری دارد؟

استاد: به طور کلی همان‌طور که اشاره کردم، برخی نقاط مشترک وجود دارد. به هر حال اصول لفظ مثل عام و خاص و مطلق و مقید، اصول عقلایی است که در همه محاورات به کار می‌رود و استفاده می‌شود و فرقی نمی‌کند موضوع بحث چه باشد. از سوی دیگر بحث‌هایی نیز هست که مختص به مباحث عملی است و اصلا در اعتقادات کاربرد ندارد، مثل اصول عملیه. از آنجا که در اعتقادات راه‌های راحت‌تری داریم، به اصول عملیه نیاز نداریم. در احکام وقتی چیزی را ندانستیم، باید توقف کنیم و اعتقاد اجمالی پیدا کنیم؛ اما این در اصول دین نیست. در اصول دین عقل و نقل هم داریم؛ یعنی حجت قطعی داریم؛ اما در بعضی از فروع اعتقادی ممکن است از عقل یا نقل دلیل کافی نداشته باشیم. آنجا می‌گوییم اعتقاد اجمالی پیدا می‌کنیم و معتقدیم به همان که در واقع است. پس اگر منظورتان این بحث است، اتفاقاً در همین اصول کلام باید از آن بحث شود و خود فقها هم در اصول فقه در بحث انسداد، به این بحث اشاره‌ای کرده‌اند.

اما ویژگی‌هایی در اعتقادات هست که در فقه به گونه دیگر است؛ مثلاً اینکه شما نماز را چگونه بخوانید ارتباطی به این ندارد که زکات را چطور پرداخت می‌کنید یا خمس را چقدر باید بدهید یا شرایط دیگر خمس؛ یعنی نماز صبح شما دو رکعت باشد یا سه رکعت، هیچ ربطی به این ندارد که خمس را بدهید یا ندهید. کلا اعمال تعبدی‌اند؛ اما در اعتقادات این‌گونه نیست؛ چون در واقع بخش اعظم اعتقادات، بلکه همه اعتقادات، توصیف واقعیت است و واقعیت یک کل به هم پیوسته است. هر اعتقادی در بخشی، بر اعتقادات بخش دیگر تأثیرگذار است؛ مثلا اگر قائل به خالقیت باشید، یعنی خلق لا من شیء (آموزه‌ای که در قرآن و روایات هست و در علم کلام از آن بحث می‌شود)، متناسب با آن در بحث فاعلیت، باید قائل به فاعلیت بالقصد باشید نه فاعلیت بالعنایه یا فاعلیت بالتجلی یا فاعلیت بالرضا. متناسب با این دو بحث، حدوث زمانی عالم است؛ یعنی شما در هر کدام از این سه بحث، هر اعتقادی داشته باشید، آن دو تا هم باید متناسب با اعتقاد شما در اولی باشد. اگر حدوث زمانی را گفتید، باید قائل به فاعلیت بالاراده شوید و آنجا هم خلقت را بگویید. بالعکس اگر قائل به نظریه صدور باشید، باید سمت فاعلیت بالعنایه یا بالرضا و یا بالتجلی بروید که منشأ صدور علم است نه قصد. پس این آموزه‌ها اقتضائاتی دارد و هر اعتقادی لازمه خودش را دارد.

■ فلاسفه می‌گویند فاعلیت بالقصد لازمه‌اش ذهن‌داشتن است.

استاد: لازمه‌اش نفی قصد است و منشأیت علم که در



فاعلیت بالعنایه ابن‌سینا صور علمی مطرح است. این صُوَر را شیخ اشراق و ملاصدرا قبول ندارند؛ به همین دلیل فاعل بالرضا و بالتجی را مطرح می‌کنند؛ ولی بحث ما الان این نیست، بلکه ارتباط مباحث مد نظر است. به اینکه کدام نظریه درست است، کار نداریم؛ البته متکلمان به اشکالاتی که فلاسفه وارد می‌کنند، جواب می‌دهند، چنان‌که فلاسفه اشکالات متکلمان را پاسخ می‌گویند. حال که سخن از فلسفه شد، این را عرض کنم که هم نظام کلامی یک نظام هماهنگی است و هم نظام فلسفی؛ منتها هر کدام مبنایی دارد که شما هر مبنا را اتخاذ کنید، تا پایان باید به آن ملتزم باشید؛ یعنی اگر شما خلقت را قبول کردید، باید فاعلیت بالقصد را بپذیرید و اشکالات ابن‌سینا به آن در فاعلیت بالاراده را که در *اشارات* آمده یا ملاصدرا در *اسفار* جلد ششم وارد کرده است، پاسخ بگویید، مگر اینکه از آن مبنا دست بردارید.

بنابراین نظام باید هماهنگ باشد و هماهنگ هم هست و این هماهنگی نشان می‌دهد مباحث با هم مرتبطاند. در فلسفه هم همین‌طور است؛ چرا که فلسفه نیز راجع به واقعیت بحث می‌کند و واقعیت به هم پیوسته است؛ اما در فقه این‌گونه نیست. پس ما برای کلام باید روش خاصی داشته باشیم؛ مثلاً نتیجه این می‌شود که در کلام، تجزی را نباید و نمی‌توانیم بپذیریم؛ اما در فقه می‌توانیم آن را بپذیریم. ما در کلام باید روش کل‌نگری را اجرا کنیم. در فقه این روش را نداریم.

■ کل‌نگری یعنی چه؟

استاد: یعنی متکلم نمی‌تواند بگوید من فقط در فاعلیت متخصصم یا فقط در حدوث و قدوم متخصصم. باید بر هر دو بحث مسلط باشد؛ چون اینها با هم ارتباط دارند. در مباحث اعتقادی ممکن است در موضوعی، یک حدیث هم نداشته باشیم یا اینکه حدیث داشته باشیم؛ اما سندش ضعیف است. در این‌گونه موارد ممکن است این حدیث با احادیث دیگر ابواب تأیید شود و به قطعیت برسد؛ در حالی که در فقه این کار را نمی‌توان کرد.

■ ممکن است خبر واحد حجیت پیدا کند؟

استاد: با قرائن بله. قرائن همان ابواب است. حتی قطعی‌اش می‌کند؛ بنابراین هر بخش از کلام لوازمی دارد و بر بقیه بخش‌ها تأثیرگذار است؛ یعنی ممکن است بحثی را به‌تنهایی ببینیم و به نتیجه نرسیم؛ اما اگر به بحث‌های دیگر مراجعه کنیم و از آنها کمک بگیریم، نتیجه لازم را به دست آوریم. پس این مباحث باعث می‌شود بگوییم کلام روش خاص خودش را دارد؛ گرچه مشترکات زیادی با فقه دارد. پس از آنجا که اعتقادات ویژگی‌های خودش را دارد، نیازمند اصولی اختصاصی خواهیم بود؛ اگرچه بگوییم مثلاً این اصول مختص بیست درصد کل اصول است. کسانی که علم اصول را ایجاد کردند، متکلم نیز بودند؛ مثلاً شیخ طوسی، شیخ صدوق، شیخ مفید و علامه حلی فقط فقیه نبودند، بلکه متکلم نیز بودند؛ به همین دلیل واقعاً ناظر به کلام هم بوده‌اند؛ منتها در ادامه استنباط، فقها یا دست‌کم بعضی از فقها کم‌توجهی کردند؛ در حالی که قدما این‌گونه نبودند؛ مثلاً علامه حلی کتاب‌های کلامی زیادی دارد. کتاب‌های فقهی زیادی هم دارد. سید مرتضی رساله‌های بسیار زیادی در کلام دارد. در قدیم کفه این دو علم تقریباً مساوی بوده است؛ اما الان کفه فقه خیلی بیشتر است و کلام کمتر.

■ فرمودید دفاع هم روش خاص خودش را دارد. شیوه دفاعی، مبانی‌اش چیست ؟

استاد: ما مناظرات زیادی از خود پیامبر اسلام(صلی الله علیه وآله) و ائمه(علیهم السلام) و اصحاب ائمه و متکلمان در طول تاریخ داریم؛ اما کتاب‌هایی که روش مناظره را بیان کند، نداریم یا خود این بزرگان به آن بپردازند، خیر. چیزی بیشتر از آنچه در احادیث آمده نداریم. در احادیث درباره اینکه چگونه مناظره کنید، مطالبی آمده است؛ چون امام صادق(علیه السلام) اصحابشان را می‌آوردند و مناظره ترتیب می‌دادند و بعد اشکالاتی می‌گرفتند که در *اصول کافی*، باب کتاب الحجه آمده است؛ مثلا مردی شامی آمد و گفت من در زمینه‌های مختلف می‌خواهم مناظره کنم. امام اصحاب را مناظره می‌داد و پس از پایان مناظره می‌فرمود مثلا تو مناظره‌ات خوب بود و این ویژگی‌ها را داشت و اینها مثبت و خوب است. به دیگری می‌گفتند تو درست است پیروز شدی؛ اما این اشکالات را داری و باید اصلاح کنی. در واقع امام نقد می‌کردند؛ اما این مباحث به شکل علم در نیامده است. کتاب‌ها و مقالاتی جسته و گریخته به آن پرداخته‌اند؛ اما به شکل علم اصول کلام که بخشی از آن، بحث دفاع باشد، تشکیل نشده است و باید کار شود. بخشی از کتاب *روش‌شناسی علم کلام* مربوط به همین بحث است. یک از بحث‌ها شرایط دفاع است. این شرایط با توجه به متکلم، مخاطب، زمان و مکان است. اینکه شرایط مکانی، شرایط زمانی و شرایط فرهنگی باید چه باشد. مناظره با توجه به موضوع، شرایطی دارد؛ مثلاً فرض کنید در بعضی از موضوعات، باید از روش‌های عقلی استفاده کرد، در بعضی از موضوعات از روش نقلی و.... اینها شرایط متعددی است که باید احراز شود تا شخص بتواند دفاع درستی انجام دهد. بعد از احراز همه این شرایط و تحقق آنها می‌رسیم به روش‌های مختلف؛ مثلاً فرض کنید برای تنظیم آموزه‌های دینی یا برای پاسخ به یک شبهه، روش‌های مختلفی وجود دارد که این روش‌ها ضرب در آن شرایط می‌شود. ممکن است در یکی از شرایط، از روش خاصی استفاده شود و در شرایط دیگر از روشی دیگر.

بنابراین در بحث دفاع به معنای عامش، یعنی در بحث تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات، رد مکتب‌های معارض، باید درباره این شرایط و روش‌ها بحث کنیم. در واقع همان‌طور که

■■■

ما متأسفانه کتاب تاریخ کلام نداریم. تاریخ فلسفه هم دو سه تا بیشتر نداریم. در این باره هم باید بیشتر کار شود. باید تاریخ کلام نوشته شود، تطورات و مکتب‌ها نوشته شود.

■■■



استنباط نیازمند روش است و اصول و مبانی می‌خواهد، دفاع نیز در هر قِسمتش نیازمند روش است، حتی می‌توان گفت مثلاً اصول یا روش تنظیم با روش تبیین متفاوت است؛ یعنی هر کدام از این مراحل، روش‌های خاص خودشان را می‌خواهند که باید درباره آنها بحث کنیم. در کتاب *روش‌شناسی علم کلام* در این باره بحث کرده‌ایم؛ اما کاری ابتدایی است و باید ادامه پیدا کند تا بتوانیم درست از دین دفاع کنیم.

▪ فرمودید پنج نوع دفاع داریم. به نظر می‌رسد اینها با هم همپوشانی دارند، مثلاً دفع شبهه و تبیین. آیا اینها تمایز جدی دارند یا خیر؟

استاد: درست است. دفع شبهه گاهی از طریق تبیین انجام می‌شود؛ یعنی اگر همپوشانی باشد، اشکال ندارد. یک مثال ساده می‌زنم. در قرآن آمده است «ادعونی استجب لکم». حال، کسی اشکالی می‌کند من الان دعا کردم؛ ولی خدا استجابت نکرد. می‌توانید بگویید این شبهه است و حمله به دین. برای پاسخ می‌توانیم از روش‌های مختلفی استفاده کنیم. یکی از روش‌ها، روش تبیین است. «ادعونی» یعنی من را بخوانید. «استجب» یعنی من جواب می‌دهم. جواب انواع و اقسام دارد. جواب می‌دهم یعنی بی‌توجه نیستم؛ اما ممکن است جواب من، دادن ثواب به شما بوده و اینکه مصلحت نیست این کار انجام شود. در واقع خداوند فرموده جواب می‌دهم، نه آنکه آن کار را انجام می‌دهم. اجابت‌کردن یعنی جواب‌دادن. پس شما در مقام پاسخ به اشکال، تبیین می‌کنید و اثبات می‌کنید مخاطب تصور درستی ندارد.

▪ از تنظیم هم می‌شود مثالی بزنید؟

استاد: تنظیم یعنی چینش درست آموزه‌ها؛ مثلاً فرض کنید در امامت اشکال می‌کنند. می‌گوییم نبوت مقدم است و بر اساس نبوت، امامت به این صورت می‌شود؛ یعنی می‌خواهیم به مخاطب بگوییم شما درست منظومه را ندیده‌اید. به نبوت توجه نکرده‌اید، پس به امامت اشکال می‌کنید؛ اما اگر نبوت را ببینید و به توحید توجه کنید، به امامت اشکال نمی‌کنید. در واقع می‌خواهیم بگوییم نظام اعتقادی این‌چنین است. اگر قبل از این اعتقاد به اعتقادی دیگر توجه کنید، متوجه خواهید شد این مطلب منطقی است و اشکال وارد نیست.

▪ بحث مکاتب و مدارس هم به لحاظ اینکه بر سیر تطور علم تاثیر داشته و علم کلامی که ما امروز داریم، حاصل همه آثار گذشتگان است، لازم است طلبه‌ها با آن آشنا شوند. مدارس و مکاتب مهم کلام امامیه را در آن حد که لازم است طلبه‌ها بدانند، معرفی کنید.

استاد: ما معتقدیم امامیه راهی است که پیغمبر ترسیم کرده است؛ اما می‌توانیم از نظر مدارس تقسیم‌بندی کنیم که این مدارس نوعاً در چه منطقه یا شهری تحقق پیدا کرده است. مکتب امامیه مدرسه‌های مختلف دارد. مدرسه کوفه است که در واقع اصحاب ائمه بودند. گرچه امام صادق و امام باقر و دیگر ائمه(علیهم السلام) در مدینه بودند، اکثر اصحاب ایشان کوفی بودند و به محضر ایشان رفت و آمد داشتند؛ بنابراین به لحاظ غلبه می‌گوییم مدرسه کوفه. افرادی مثل هشام بن‌حکم، هشام بن‌سالم، مؤمن طاق و زراره داخل در این مدرسه‌اند. بعد از اینها مدرسه قم و مکتب ری را داریم که اینها را با هم مکتب دوم حساب می‌کنیم. برجسته‌ترین افراد این مدرسه، شیخ کلینی و صدوق است. بعد می‌رسیم به مدرسه بغداد که از شیخ مفید شروع می‌شود که شاگرد شیخ صدوق است. بعد سید مرتضی و شیخ طوسی که از مهم‌ترین متکلمان این مدرسه‌اند؛ البته ابوالصلاح حلبی و کراجکی و دیگران هم هستند؛ ولی شاخصِ نیستند. این مدارس مرتبط‌اند و منفصل نیستند؛ مثلاً شیخ مفید شاگرد شیخ صدوق است. مدرسه بغداد که تمام می‌شود می‌رسیم به حله. مدرسه حله هم متأثر از مدرسه بغداد است که افراد برجسته‌اش خواجه‌نصیر طوسی و علامه حلی است و فاضل مقداد و ابن‌میثم و سید بن‌طاووس که افکارش با قبلی‌ها متفاوت است. بعد از حله می‌رسیم به مدرسه اصفهان و شیراز؛ البته مکتب جبل عامل و شهیدین هم هست که استمرار حله است. در مدرسه شیراز دو جریان داریم مثل حله. یک جریان فیلسوف‌ها هستند. کلام اینها مشتق از فلسفه است که اوجش فیض و فیاض‌اند، یعنی شاگردان ملاصدرا. استمرار این مکتب به علامه طباطبایی و شاگردانش می‌رسد که در فلسفه اسمش را می‌گذاریم نوصدراییان؛ ولی در کلام می‌گوییم استمرار مدرسه شیراز و اصفهان در قم.

جریان دیگری در مدرسه اصفهان هست که برجسته‌ترین فردش علامه مجلسی است که ادامه جریان سید بن‌طاووس و شهید ثانی است. یک مدرسه معاصر هم داریم که مدرسه خراسان است که به‌اشتباه به آن، مکتب تفکیک می‌گویند. اینها هم مدرسه کلامی‌اند. از نظر روشی و نیز محتوایی، کلام به حساب می‌آیند. کوفه، قم، بغداد، حله، اصفهان، خراسان، شش تا مدرسه و حوزه کلامی اصلی‌اند. فروعاتش این است که مدینه را ملحق به کوفه می‌کنیم، ری را ملحق به قم و شیراز را ملحق به اصفهان.

اگر بخواهیم به تفاوت‌های اینها اشاره کنیم، باید بگوییم علمای مکتب کوفه در واقع اصحاب ائمه‌اند. عقل و وحی در این مکتب همراه است و علمای آن به وحی و ائمه مراجعه می‌کنند و مطالب ائمه را عقلانی می‌کنند و در مناظرات، آنها را بیان می‌کنند؛ مثلاً هشام بن‌حکم با عمر بن‌عبید، یکی از سران معتزله، مناظره کرد و پیش امام گفت این بحث‌ها را کردم. امام فرمود مطالب را از کجا آوردی. هشام گفت از شما گرفته‌ام. یعنی عقل و نقل با هم بودند. به وحی مراجعه می‌کردند؛ ولی این مراجعه‌شان با توجه عقلی بود؛ چرا که متکلم بودند و می‌خواستند دفاع کنند. مطالب نقل را با زبان عقلی تبیین و تنظیم و اثبات عقلی می‌کردند.

در مکتب قم، جنبه عقل تضعیف می‌شود؛ البته عقلگرایی هست؛ چرا که اگر نباشد دیگر به آن مکتب کلامی نمی‌گوییم. شیخ صدوق هم مناظرات زیادی داشته است و ردیاتی نوشته است؛ گرچه به دست ما نرسیده است. او غیر از بیان‌هایی که درباره اعتقادات دارد و به‌اصطلاح کتاب کلامی است، در *کمال الدین* توضیحاتی درباره توحید دارد؛ البته جنبه عقل مقداری تضعیف شده است. در مکتب بغداد برعکس است. در این مکتب، عقل‌گرایی تقویت می‌شود و نقل‌گرایی تضعیف می‌شود، به‌خصوص در شخصیتی مانند سید مرتضی که خیلی به نقل توجه نمی‌کند. شیخ طوسی از این جهت بهتر است و به نقل توجه بیشتری دارد.

می‌رسیم به مکتب حله. مکتب حله همان مکتب بغداد است به اضافه ورود فلسفه؛ البته مکتب حله محتوای فلسفی را قبول ندارد و در نزاع‌های اصلی بین متکلمان و فلسفه، بحث حدوث و فاعلیت، بحث توحید، بحث ضرورت علیت را قبول ندارد. همان محتوای کلام را قبول دارند؛ اما به هر حال از فلسفه به‌عنوان ابزار استفاده می‌کنند. در حله جریان دیگری به نام سید بن‌طاووس داریم که درست در مقابل جریان غالب است. سید بن‌طاووس می‌گوید اصلاً نباید فلسفه را وارد کلام کنیم، بلکه همان مقدار کلامی که هست، زیادی است و کلام را باید ساده‌تر و بدون مباحث پیچیده کرد. مباحث کلامی فطری است و نیازی به واردکردن مباحث فلسفی نیست. در حله این جریان ضعیف‌تر است؛ اما جریان قوی‌تر که خواجه‌نصیر و علامه حلی‌اند فلسفه را به‌عنوان ابزار نه محتوا، وارد کلام می‌کنند.

در مکتب اصفهان محتوای فلسفی می‌آید و کلام می‌شود. قالب در واقع کلام است؛ اما محتوا فلسفه است. استمرار این مکتب در قم نیز به همین صورت است. مکتب خراسان یک نوع بازگشت به قبل از مکتب اصفهان و تا اندازه‌ای به مکتب بغداد است؛ البته اینکه به کوفه نزدیک‌تر است یا به بغداد یا قم، بر سر آن بحث است؛ ولی ادعایش به کوفه نزدیک‌تر است. مدرسه خراسان می‌گوید اینکه فلسفه به‌عنوان ابزار به حله وارد شد و در اصفهان به‌عنوان محتوا، این کار درستی نبود. باید به عقل و وحی مراجعه کنیم نه فلسفه. فلسفه نه عقل است و نه وحی.

به هر حال این شش مکتب با این گرایش‌ها وجود دارند و من فکر می‌کنم اینها با هم ارتباط و بر یکدیگر تأثیر و تأثر دارند. ما متأسفانه کتاب تاریخ کلام نداریم. تاریخ فلسفه هم دو سه تا بیشتر نداریم. در این باره هم باید بیشتر کار شود. باید تاریخ کلام نوشته شود، تطورات و مکتب‌ها نوشته شود. به جای اینکه خود به این کار مشغول شویم، متأسفانه در فلسفه و کلام مستشرقان برای ما کتاب می‌نویسند.

▪ این در فهم مطالب و اتخاذ رویکرد خیلی مهم است.

استاد: بحث تاریخی و شناخت مکتب‌هایی که وجود داشته است، مهم است. بنده هر سال که درس تاریخ فلسفه یونان را می‌دهم، می‌گویم تاریخ فلسفه لازم است. فکر نکنید نبش قبر می‌کنیم؛ چرا که این کار فواید زیادی دارد. اگر این مکتب‌ها را نفهمیم، فلسفه موجود را هم نمی‌فهمیم. چون سابقه است که به اینجا رسیده است. باید تطور را ببینیم؛ علاوه بر اینکه می‌توانیم نقاط قوت دیگران بشناسیم و از آنها استفاده کنیم و نقاط ضعفشان را کنار بگذاریم. در کلام نیز همین‌طور است. همچنین در فقه. بحث‌های تاریخی کلاً در حوزه ضعیف است، هم در فقه‌اش و هم کلامش و هم اخلاقش و هم فلسفه‌اش، بلکه همه علوم. به جنبه تاریخی کمتر توجه می کنیم.

تأثیرات علم کلام بر علوم انسانی



در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین قاسم ترخان

اشاره

علم دینی چیست؟ آیا علوم انسانی اسلامی و غیراسلامی داریم؟ آیا روش‌های کلامی بر علوم انسانی تاثیر گذاشته است؟ اینها سوالاتی است که حجت الاسلام و المسلمین ترخان ضمن تعریف معنای عام و خاص از علوم انسانی به آنها پاسخ می‌دهد. ایشان با بیان نگاه پیشینی و پسینی به علوم انسانی و بررسی نظرات اندیشمندان این حوزه به یک جمع‌بندی کلی در این زمینه می‌رسد.

■ چگونه روش‌های کلامی بر علوم انسانی اسلامی تأثیر می‌گذارد؟

استاد: کلام در علوم اسلامی تأثیرگذار است و در تولید علم دینی حائز اهمیت است؛ اما در این زمینه کمتر کار شده است. یکی از سؤال‌های اساسی در این مورد این است که آیا علوم انسانیِ اسلامی و غیر اسلامی داریم یا خیر؟ با دو نگاه می‌توانیم راجعَ به علوم انسانی بحث کنیم. یک نگاه این است که علوم انسانی موجود را مد نظر قرار دهیم؛ یعنی یک نگاه پسینی داشته باشیم و ببینیم علوم انسانی موجود چه ویژگی‌هایی دارد؟ نگاه دیگر به علوم انسانی، نگاه پیشینی است؛ یعنی علوم انسانی مطلوب چیست؟

اگر بخواهیم راجع به نگاه پسینی بحث را پی بگیریم، معنای عام و خاص علوم انسانی را باید بشناسیم. گاهی منظور از علوم انسانی معنایی عام است که شامل تاریخ، حقوق، اخلاق، فلسفه، الهیات، عرفان، کلام، علم اقتصاد، جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، قوم‌شناسی، زبان‌شناسی، تاریخ، جغرافیا، آموزش و پرورش، سیاست و در بعضی از کاربردها شامل ادبیات و هنر هم می‌شود؛ یعنی با صرف نظر از علم پزشکی، علم مهندسی و علوم پایه، بقیه در حیطه علوم انسانی است. این نگاه شیوع بیشتری دارد.

معنای دیگر، معنای خاص علوم انسانی است؛ در این معنا، علوم انسانی یعنی علمی که روشش تجربی و موضوعش انسان متعارف و هدفش این است که قوانینی را بدهد که بر اساس آن، رفتار و اعمال انسان قابل پیش‌بینی و مدیریت باشد. مسائل را در قالب نظام‌مندی می‌ریزد تا امکان پیش‌بینی رفتار انسان وجود داشته باشد. خاص‌بودن آن به این دلیل است که فقط شامل روش تجربی می‌شود؛ یعنی شامل دیگر علومی نمی‌شود که از روش غیر تجربی استفاده می‌کنند. در این اصطلاح علومی مانند فلسفه، الهیات و دانش‌های اعتباری مانند حقوق، اخلاق، زبان، ادبیات، از حیطه علوم انسانی خارج می‌شوند. به نظر می‌رسد این اصطلاح از رویکرد پوزیتیویستی نشئت گرفته است. در ذهن استادان و دانشجویان نگاه پوزیتیویستی به علم که مبتنی بر تجربه و مشاهده است، رواج پیدا کرده است. اگر فرض کنید اصطلاح دوم مد نظر باشد، مراد ما از علوم انسانی، علوم تجربی خواهد بود.

علوم تجربی شامل دو بخش است: علوم طبیعی و علوم انسانی. غالب کسانی که بحث علم دینی را مطرح می‌کنند، محل بحث را علوم تجربی می‌دانند. علم تجربی یعنی تجربه داوری کند. پس اگر قرار است تجربه داوری کند، علم اسلامی معنا ندارد؛ برای مثال آب در صد درجه به جوش می‌آید. این گزارهٔ علمی از گزاره‌های علوم طبیعی تجربی است. پس داوری را تجربه باید انجام دهد و آزمایش را تأیید کند؛ ولی باید توجه داشت که دو مقام داریم: یک مقام گردآوری است و دیگری مقام داوری. مقام گردآوری را به تور ماهی‌گیری تشبیه می‌کنند. می‌توانید با این تور چیزهای زیادی را صید کنید؛ اما چه چیزی می‌ماند؟ آن مهم است؛ یعنی از راه شهود، از راه نقل، از راه تاریخ و مانند آن، معرفت‌هایی به دست می‌آورید؛ اما علمی نخواهد شد، مگر اینکه امکان داوری تجربی برای همگان وجود داشته باشد. علمْ هویت جمعی دارد؛ یعنی باید دیگران بتوانند آن را آزمایش کنند و بفهمند. این مقام، مقام داوری است نه مقام گردآوری. اگر با تجربه توانستید آن را اثبات کنید، به گونه‌ای که همگان بتوانند تجربه کنند و بپذیرند، هویت علمی پیدا خواهد کرد.

پرسش این است که بنابر این مبنا، آیا علوم اسلامی داریم؟ ادعا این است که علوم انسانی اسلامی داریم. نکته‌ای که وجود دارد این است که اگر در علوم انسانی، روش تجربی را از انحصار خارج کنیم و از روش عقلی و نقلی نیز استفاده کنیم، در این صورت دوباره بحث به معنای عام می‌غلتد و با نگاه پیشینی مواجه می‌شویم، اینکه علمی را تولید کنیم که منحصر در روش تجربی نباشد؛ اما ادعا این است که با همین نگاه پسینی نیز علوم انسانی اسلامی تولید می‌شود؛ یعنی حتی اگر در مقام داوری، روش را روش تجربی بدانیم، باز می‌توانیم علم دینی تولید کنیم.

افرادی مثل آقای سروش، آقای ملکیان، آقای پایا در واقع چنین نگاهی دارند. می‌گویند علوم تجربی است. در علوم تجربی دیگر

---

* قاسم ترخان، دانش آموخته حوزه علمیه، مدرس فلسفه و کلام اسلامی، عضو هیئت علمی و مدیر پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی است. امکان شناخت خدا، برهان امتناع تسلسل و اثبات خدا، تعریف و اثبات اعجاز، توحید از نگاه عقل و نگرش عرفانی، فلسفی و کلامی به شخصیت و قیام امام حسین(ع)، عناوین برخی از کتب و مقالات ایشان می‌باشد.

من معتقدم باورها بر موضوع علوم انسانی تأثیر می‌گذارند و به دنبال آن، این روند در روش و غایت و گزاره‌ها ادامه پیدا می‌کند.

معنا ندارد اسلامی باشد یا غیر اسلامی، بلکه معیار داوری تجربه است. وقتی معیار داوری تجربه شد، چطور می‌خواهید باورهای دینی را سرایت دهید؟ در مقام گردآوری مشکلی تولید نمی‌کند؛ اما مهم این است که در مقام داوری، باورها تأثیر نمی‌کند تا علم دینی شود. اگرچه منبع قرآن باشد، ملاک داوری تجربه است. پس اگر تجربه قبول کند، یافته شما علمی است و اگر تجربه قبول نکند، علمی نخواهد بود. در این صورت دینی‌بودن علم معنا ندارد. اشکال دیگر این است که اگر باورها تأثیر می‌کنند، نسبیت به وجود می‌آید. زمانی که فرهنگ و دین جامعه‌ای بر گزاره‌های علمی تأثیر می‌گذارد، هر فرهنگ و دینی، علم مختص به خود را پیدا خواهد کرد. اگر این پارادایم‌ها تأثیر می‌گذارد، نسبی‌گرایی تثبیت می‌شود؛ یعنی زمانی که شما مسیحی هستید، نوعی از علم تولید می‌شود و زمانی که مسلمان باشید، نوعی دیگر و این تأثیر مانع رسیدن به واقعیت می‌شود و علم تولیدشده کاشف از واقعیت نیست؛ ولی در واقع مبانی معرفت‌شناختی ما نسبی‌گرا نیست. علم دینی مترادف با نسبی‌گرایی نیست. تنها روش انسان‌ها به واقعیت، روش تجربی نیست. روش عقلی و نقلی و شهودی نیز داریم. انحصار روش‌شناختی باید کنار گذاشته شود. سپس علم دینی تولید خواهد شد. بر اساس دین روش عقلی، تجربی، نقلی و شهودی مورد قبول است و مبتنی بر اینها علم دینی محقق خواهد شد.

■ **چگونه می‌توان به علم دینی رسید؟**

استاد: برخی می‌پندارند که علم دینی علمی است که هدفش دینی باشد. برخی علم دینی را علمی می‌دانند که موضوعش دینی باشد؛ یعنی به موضوعات اسلامی بپردازد. بعضی از دانشمندان، مبانی متافیزیکی را بر علوم تجربی مؤثر می‌دانند. در علوم تجربی هر مبنایی که بپذیرید، بر خروجی علم اثر می‌گذارد. اگر مبانی شما اسلامی باشد، علمی که بر اساس این مبانی متافیزیکی تولید شده است، اسلامی خواهد بود؛ مثلا آقای گلشنی، آقای خسرو باقری نوع رسوخ دین در علوم را این‌گونه تصویر کردند که مبانی متافیزیکی تأثیر می‌گذارد، لکن همه شاخص‌هایی که برای دینی‌شدن یک علم وجود دارد مانند موضوع، هدف و غایت مبانی متافیزیک و اینکه روش و منبع آن چه باشد و ساختار علم از کجا آمده باشد، می‌تواند بر علوم انسانی اسلامی تأثیرگذار باشد. اگر علمی موضوع، غایت و هدفی دینی داشته باشد و روشش روش دینی باشد و از منابع دینی استفاده کند، آن علم صد در صد دینی خواهد بود؛ اما به تناسب، هر مقدار به این شاخص‌ها نزدیک شده باشد، می‌تواند عنوان دینی‌بودن را به خود اختصاص دهد.

در واقع تأثیر باورها را به‌عنوان مبانی متافیزیکی می‌پذیریم و از دام نسبیت رهایی می‌یابیم. اثبات آن به این صورت است که باورهای دینی ریشه در واقعیت دارند و وقتی ارزش‌هایی که از این باورها تولید می‌شود، ریشه در واقعیت داشته باشند، طبیعی است منافاتی با بحث داوری تجربه ندارد. اگر تجربه هم داوری کند، باز علم دینی خواهیم داشت. نتیجه بحث این است که اگر باورها ریشه در واقعیت نداشته باشند، تعارض علم و دین پیش می‌آید؛ اما اگر به علم دینی برسیم، این تعارض حل می‌شود.

■ **به صورت عینی علم کلام در تاریخ چگونه بر علوم دیگر تأثیر گذاشته است؟**

استاد: علم عمران که ابن‌خلدون به آن رسیده است و البته برخی معتقدند ایشان پدر جامعه‌شناسی امروز است، یک نگاه پوزیتیویستی دارد و گزاره‌های تجویزی و دستوری را حذف کرده است. علمی با عنوان علم عمران تولید شده است. در این علم جنبه‌های تجویزی راه پیدا نکرده است و در واقع به رویکرد پوزیتیویستی نزدیک است. ابن‌خلدون با اثرپذیری از کلام اشعری این کار را کرده است؛ زیرا در کلام اشعری حسن و قبح عقلی نیست و آنجا عقل عملی وجود ندارد. در علم عمران ابن‌خلدون توالی زمانی پدیده‌ها و تبیین و توضیح حوادث اجتماعی مطرح است. بحث علیت مطرح نیست. این تأثیر از کلام اشعری است که می‌گوید: «عادة الله جرت».

از سویی در حوزه شیعه، علمی که تولید می‌شود، در سیاست مُدُنی که فارابی و خواجه‌نصیر دارند، از کلام شیعه تأثیر می‌پذیرد. سیاست مُدُن علمی است که از کلام شیعه تأثیر پذیرفته است؛ زیرا اولاً کلام شیعه رویکرد جدلی ندارد و با رویکرد عقلی وارد مباحث شده است و ثانیاً این کلام، نافی عقل عملی نیست. پس یقیناً در حاشیه چنین کلامی، علم اجتماعی تولید می‌شود و عنوانش سیاست مُدُن است. این علم اجتماعی





علوم با شاخص‌های کلامی تغییر خواهند کرد؛ بنابراین با تغییر نگاه کلامی و اعتقادی ما علوم انسانی تغییر ماهیتی خواهند یافت و موضوع و غایت و ساختار و روش آنها متفاوت خواهد شد.



در کنار تبیین، انتقاد نیز دارد. امروزه علوم تجربی بر اساس باورهای کلامی‌ای که وجود دارد، شکل گرفته است؛ یعنی علوم انسانی امروز ما سکولار است. کلام یا الهیاتی که سکولار است، باعث شکل‌گیری چنین علمی شده است که امروزه تحت عنوان علوم انسانی متداول و مرسوم است؛ اما اینکه در چه مرحله‌ای است و چگونه این تأثیر شکل گرفته است، جای بحث دارد. من معتقدم باورها بر موضوع علوم انسانی تأثیر می‌گذارند و به دنبال آن، این روند در روش و غایت و گزاره‌ها ادامه پیدا می‌کند.

علم دینی می‌تواند ناظر به بحث تأثیر پیش‌فرض‌ها بر گزاره‌ها و نظریه‌های علوم باشد. یکی از محورها این است که باورها و ارزش‌ها چگونه بر موضوع و روش علم اثر می‌کنند و چطور بر خود مسائل و غایت و هدف علم اثر می‌گذارند. سپس بحث خواهیم کرد، اگر باورها تغییر کند، نقطه مطلوب چه خواهد شد و موضوع، روش، مسائل و غایت را مبتنی بر باورها ترسیم می‌کنیم؛ البته تأثیرات فقط بر این چهار محدوده نیست. قلمروها، ساختار، سامانه نیز تحت تأثیر باورها قرار خواهند گرفت.

راجع به موضوع علم، علوم تجربی محور بحث ما است که به طبیعی و انسانی تقسیم می‌شود. در این صورت تاریخ علوم انسانی، نگاه‌های مختلفی به خود دیده است؛ مثلاً برخی مانند ویلهلم دیلتای یا پیتر وینچ، موضوع علوم انسانی را متفاوت با علوم طبیعی دانسته‌اند. این‌طور نیست که موضوع علوم انسانی مثل موضوع علوم طبیعی باشد. در علوم طبیعی سنگ را تحلیل می‌کنید و در علوم انسانی، رفتار را به‌عنوان یک پدیده تحلیل می‌کنید. نباید فقط در صدد تبیین باشید، بلکه باید به روش هرمنوتیکی تفسیر کنید. در روش تبیینی، علت پدیده‌ها تبیین می‌شود. همان‌طور که سنگ پدیده است و علتی دارد، رفتار هم به‌عنوان یک پدیده علتی دارد و باید علت آن را پیدا کرد؛ اما بر اساس نگاهی که ویلهلم دیلتای یا پیتر وینچ دارند، موضوع علوم انسانی پدیده‌ای است که در آن اعتبار است و باید معنای آن فهمیده شود. راجع به هدف علوم مثلاً گفته‌اند هدف اولی علوم طبیعی، شناخت جهان است؛ اما امروزه این شناخت مطلوب بنفسه نیست؛ یعنی علم برای علم نیست، بلکه هدف ثانوی این علوم کارآیی، فناوری و تغییر طبیعت است؛ یعنی علوم طبیعی برای تسلط بر جهان استفاده می‌شود. این نگرش به صورت رسمی در تمام شاخه‌های علوم طبیعی بعد از بیکن اتفاق افتاد و به موازات چنین اتفاقی روش علوم تغییر کرد. چنین نگاهی روش علوم طبیعی را به سمت روش استقرایی آورد؛ یعنی از جزئی به کلی می‌رسید. در واقع این روش بر روش قیاسی یعنی استدلال از کلی به جزئی غلبه پیدا کرد؛ اما هدف علوم انسانی چطور؟

در علوم انسانی یکی از دیدگاه‌ها، دیدگاه صورت‌گرایی و علت‌گرایی است. پوزیتیویست‌ها معتقدند هدف اصلی از پژوهش در علوم انسانی، تبیین پدیده‌ها است؛ یعنی کشف روابط علّی بین پدیده‌ها، برای پیش‌بینی و کنترل است. در این روش علت‌ها و روابط بین پدیده‌ها را تبیین می‌کنید، سپس پیش‌بینی را صورت می‌دهید و در نتیجه کنترل آنها را به دست می‌گیرید؛ این کار برای این است که نیازهای انسانی ارضا شود. اگر کسی این نوع نگاه را پذیرفت، رویکرد و غایت علوم تجربی در طبیعی و انسانی، یکسان خواهد شد. در علوم طبیعی کشف روابط به منظور پیش‌بینی و کنترل انجام می‌شود و در علوم انسانی و اجتماعی نیز روابط را تبیین می‌کنیم تا بتوانیم رفتارهای آینده را پیش‌بینی کنیم و آنها را بر اساس نیازهایی که وجود دارد، کنترل کنیم؛ اما نگاه دیگر، دیدگاه معناگرایی و دلیل‌گرایی است. در این دیدگاه موضوع علوم انسانی با موضوع علوم طبیعی متفاوت است. پس فرض یک هدف برای هر دو درست نیست؛ زیرا هدف، به دنبال تفاوتی که در موضوع وجود دارد، متفاوت خواهد شد. هدف در اینجا فهم اعتبارات در پدیده‌های اجتماعی و رفتاری است. باید دنبال این باشیم که کنش افراد با روش تفسیری چگونه تحلیل می‌شود و انگیزه‌های نهفته در این کنش چیست. همچنین معنایی که پشت سر این رفتار است، فهمیده شود.

ولی گروه سومی به تلفیق بین علت‌گرایی و دلیل‌گرایی پرداختند. سه جنبه متفاوت و در عین حال مترابط هست که نیاز به تحلیل دارد: ۱. دیدگاهی که از وبر نقل شده است و می‌گوید عوامل و شرایط خارجی تحقق کنش را باید شناسایی کرد؛ ۲. دلایل و انگیزه‌های کنشگر را باید شناسایی کرد؛ یعنی با چه انگیزه این کار را انجام داده است؛ ۳. عوامل خارجی شکل‌گیری باورها و ارزش‌های ذهن کنشگر را باید شناخت و خیلی نیاز به تحلیل نیست. برآیند این حرف‌ها تلفیقی بین علت‌یابی، یعنی علت‌گرایی و معناگرایی است که هدف علوم انسانی را تشکیل می‌دهد. راجع به روش این گروه باید گفت تا حدودی روشن است که روش‌ها نیز تحت تأثیر این نوع سخنان، تغییر پیدا می‌کند.

اگر بر اساس باورهای کلامی، در این چند مرحله‌ای که توضیح داده شد، تغییراتی ایجاد کردیم، طبیعی است علمی که بر اساس این باورها تولید می‌کنیم، متفاوت خواهد شد. اگر کسی در جهان‌شناسی اسلامی معتقد به هستی‌شناسی الهی باشد و انسان را موجودی دوساحتی، یعنی دارای بُعدی مجرد و بُعدی مادی بداند، این انسان حقیقتش به همان بعد روحانی و مجرد خواهد بود و در سرای دیگر استمرار پیدا خواهد کرد. بر اساس این نوع نگاه و باور کلامی، آیا می‌توانیم موضوع علوم طبیعی و علوم انسانی را حرف‌های اندیشمندان غربی تصور کنیم؟

همچنین نگاه به انسان و نگاه به جهان بر موضوع علوم انسانی و علوم طبیعی تأثیر می‌گذارد؛ مثلاً درباره پدیده انقلاب، تحلیلی وجود دارد که در آن فقط از پیشرفت و عدالت سخن به میان می‌آید که در مباحث جامعه‌شناسی و علوم رفتاری مطرح است. ایثار، انفاق، شهادت‌طلبی، فداکاری، صداقت، گذشت در این علوم معنایی ندارد. اندیشمندان غربی معتقدند عاقل کسی است که خودخواه باشد و در جهت رسیدن به منافع شخصی خود تلاش کند. رفتار انقلابی، برخواسته از این خودخواهی است. در صورتی که غرایز مادی اکثر جامعه سرکوب و ناکام شود، به سمت خشونت و پرخاشگری می‌رود. من خودخواه هستم و غرایز من باید برآورده شود و وقتی برآورده نشود، به سمت انقلاب و خشونت می‌روم؛ اما انسان چون می‌بیند به‌تنهایی نمی‌تواند به مقصودش برسد، با دیگران ائتلاف می‌کند. این ائتلاف نیز مادی و خودپرستانه است. این تحلیل و نظریه‌ای است که عنصر پیشرفت را چنین تحلیل می‌کند. بنابر این تحلیل، تحولات و پیشرفت با عنصر خودخواهی صورت می‌گیرد، با این تفاوت که پیشرفت برعکس انقلاب است. در انقلاب وقتی غرایز خودخواهانه سرکوب می‌شود، خشونت سیاسی پدید می‌آید؛ ولی در پیشرفت به جای اینکه مردم علیه هم یا علیه حاکمیت عمل کنند، زیر سایه حکومت به سمت ارزش‌های مادی می‌روند. در واقع منشأ یکی است.

این نگاه مادی‌گرایانه به انسان، به‌عنوان یک موضوع، اثر خود را بر نظریه‌ها گذاشته است. طبیعی است وقتی نوع نگاه‌های کلامی عوض شود، تصویری که ما از انسان داریم، چنین نخواهد بود. خودخواهی در آن اصیل نیست. اگرچه خودخواهی جزو خصلت‌های انسانی است، بُعد اصلی در انسان بعد تجرد و روحانی است و انسان قابلیت دارد خلیفةالله شود. وقتی همه اینها را در انسان‌شناسی بیاورید، طبیعی است نظریه‌پردازی تغییر خواهد کرد. در علم کلام ثابت می‌شود خداوند حکیم است، فعل عبث از او سر نمی‌زند و در پس خلقت انسان هدفی در کار است. طبق این فرض، علم نافع مطرح می‌شود؛ یعنی با این نوع نگاه، علوم تقسیم می‌شوند به علوم نافع و علوم مضر. درباره علوم پرسش خواهد شد هدف این علم چیست؟ آیا این علم نقشی در کمال انسانی دارد یا خیر؟ علوم با شاخص‌های کلامی تغییر خواهند کرد؛ بنابراین با تغییر نگاه کلامی و اعتقادی ما علوم انسانی تغییر ماهیتی خواهند یافت و موضوع و غایت و ساختار و روش آنها متفاوت خواهد شد.



آشنایی با کلام جدید

در گفتگو با جناب آقای دکتر حسن یوسفیان

اشاره

در این مصاحبه به بررسی کلام جدید و مباحث مطرح در فلسفه دین پرداخته می‌شود. نسبت کلام جدید با فلسفه دین و کلام قدیم هم مورد بحث قرار می‌گیرد. در میان این مباحث هم به نظرات اندیشمندان این حوزه و تقسیمات و انشعابات این موضوع اشاره می‌شود. در پایان نیز پیشنهاد عملی به طلاب علاقه‌مند داده می‌شود.

▪ **کلام جدید چگونه به علوم حوزوی راه پیدا کرد؟**

استاد: کلام جدید حدود سه دهه است که در کشور ما مطرح شده است. در کشور ما تعبیر کلام جدید را شهید مطهری به کار گرفت. ایشان می‌گفتند کلام قدیم ما نمی‌تواند پاسخگوی همه شبهات باشد. به کلامی نیاز داریم که بتواند به شبهات پاسخ دهد. ایشان مواردی را نیز پیشنهاد می‌کردند که در کلام جدید بررسی شود. کلام جدید تعریف مجزایی از کلام قدیم ندارد و در ادامه همان کلام قدیم است؛ البته برای بررسی کلام جدید، شناختِ فلسفه عموماً و فلسفه دین به‌عنوان فلسفه مضاف خصوصاً لازم است؛ چون واژه کلام جدید با اصطلاح فلسفه دین (philosophy of religion در غرب) ارتباط دارد. بر همین اساس باید روشن شود که فلسفه و فلسفه دین چیست و بعد ببینیم کلام جدید ما فلسفه دین غربی است یا چیز دیگری.

فلسفه در اصطلاح اولیه‌اش بسیار گسترده بوده و تقریباً همه علوم رایج گذشته را در بر می‌گرفته است. اندیشمندان مسلمان در تقسیمی، فلسفه را به نظری (مربوط است به هست‌ها و نیست‌ها) و عملی (مربوط است به بایدها و نبایدها) تقسیم کرده‌اند. فلسفه و حکمت نظری را هم سه شاخه می‌دانستند: الهیات، ریاضیات و طبیعیات؛ اما فلسفه و حکمت عملی را به اخلاق، تدبیر منزل و سیاست مُدُن تقسیم می‌کردند. در واقع در حکمت عملی، هم مباحث سیاست و مباحث مدینه فاضله مطرح بود و هم مباحث اخلاق فردی و هم اخلاق خانواده که از آن، تعبیر به تدبیر منزل می‌کردند. اگر با این گستردگی به فلسفه نگاه کنیم، تعیین موضوع و هدف واحد برایش دشوار است؛ به همین دلیل فیلسوفانی که فلسفه را در این معنا به کار می‌بردند، تعریفی کلی از آن ارائه می‌کردند و می‌گفتند علم حقایق اشیا که محدوده زیادی را در بر می‌گرفت.

فیلسوف با بحث عقلی خودش در مباحث هستی‌شناسانه و انسان‌شناسانه به مباحثِ اعتقادی می‌پرداخت؛ مثلاً فارابی در بحث تحلیل وحی، از تحلیل فلسفی استفاده کرده است. فیلسوفان بحث توحید را کشف کردند و به بحث خداشناسی، نبوت و معاد پرداختند؛ یعنی سه رکن اصلی را که از کجا آمدم و آمدنم بهر چه بود و به کجا می‌روم، مدنظر قرار دادند. عملاً فیلسوفان در این سه عرصه حرفی برای گفتن دارند. پس فلسفه ناچار بر اساس آن رسالت‌های خودش به مباحث توحید و نبوت و معاد هم وارد می‌شود؛ اما متکلم اساساً رسالت اولیه‌اش همین است.

برای علم کلام تعریف‌های مختلفی ارائه کرده‌اند و درباره وظایف متکلم نیز باید گفت پنج ـ شش وظیفه برای متکلم ذکر کرده‌اند؛ ولی مهم‌ترین رسالتی که متکلم دارد، اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها است. ابتدا عقاید دینی را تبیین و اثبات کند و سپس در برابر شبهات به دفاع برخیزد. پس به طور طبیعی کلام و فلسفه قلمروهای مشترکی با هم خواهند داشت.

در زمان‌هایی یعنی قرون ابتدایی، مثلاً قرن پنجم و ششم به بعد، قلمرو فلسفه و کلام بیش از آن حدی که انتظار می‌رفت، افزایش پیدا کرد؛ یعنی فلاسفه در آن مواردی که نباید وارد می‌شدند، وارد شدند. متکلمان هم به همین صورت؛ مثلاً متکلمان بعضی از مباحث فلسفی را در کتاب‌های کلامی گنجاندند و بخش‌ها و فصل‌هایی را به مباحثی چون جواهر و اعراض اختصاص دادند؛ همان تقسیم رایجی که فیلسوفان داشتند و موجود را تقسیم می‌کردند به ممکن‌الوجود و واجب‌الوجود. متکلمان همین را پذیرفتند و ممکن‌الوجود را به جواهر و اعراض تقسیم کردند و مباحث واجب الوجود را مطرح کردند. همچنین مباحثی را مطرح کردند که می‌گفتند مشترک بین واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود با هر دو قسمش یعنی جواهر و اعراض است و اسمش را امور عامه گذاشتند. در کتاب *تجرید الاعتقاد* و در شرحش که *کشف المراد* باشد، علامه حلی همین مباحث را مطرح کرده است. تا اینجا به صورت طبیعی، کلام و فلسفه حوزه‌ها و قلمروهای مشترکی دارند؛ اما در واقع اگر متکلم وارد این عرصه‌ها می‌شود، از باب این است که می‌خواهد از مقدمات فلسفی استفاده کند وگرنه چنین مباحثی، بحث کلامی نیست.

---

* حسن یوسفیان، دانش آموخته حوزه علمیه، مدرس و عضو هیئت علمی گروه کلام و فلسفه موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی می‌باشد. از ایشان ۱۷ عنوان کتاب در حوزه‌های تخصصی الهیات و معارف اسلامی چاپ شده که از جمله آن می‌توان به کلام جدید، باورهای دینی، پرسمان عصمت و... اشاره نمود.



بـه نظـر می‌رسـد فلسـفه و کلام در هـدف و روش و موضـوع متفاوت‌انـد. موضوع فلسـفه حقیقـت اسـت و اصـلاً هیـچ حقیقتـی را پیش‌فـرض نمی‌گیرد. مـا طلبه‌هـا می‌گوییم نحن ابنـاء الدلیـل. ایـن در واقـع شـعار فیلسـوف اسـت. حـال در عمل تـا چه انـدازه به این شـعار پایبنـد بوده‌انـد، مسـئله دیگـری اسـت؛ ولـی حـرف اصلـی فیلسـوف این اسـت که مـا تابع دلیلیم؛ برای مثال در بحث از اینکه معاد جسـمانی اسـت یا روحانی، فیلسـوف از آن نظر که فیلسـوف اسـت می‌گوید هیچ پیـش فرضی در اینجا نـدارم و باید دلیل اقامـه کنم. مقتضای دلیل هرچه باشـد، همان اسـت. می‌خواهد معاد روحانی باشـد یا جسـمانی یا حتی مقتضای آن، انـکار معـاد باشـد؛ به همین دلیل فیلسـوفانی داریم کـه ملحدند؛ یعنی وجود خـدا را انکار می‌کننـد. فیلسـوف از آن نظـر کـه فیلسـوف اسـت می‌گوید هـدف من رسـیدن به حقیقت اسـت؛ امـا متکلـم یـک حقیقت را از پیش پذیرفته اسـت که ممکن اسـت از راه اسـتدلال به آن رسـیده باشـد یـا از راه دیگـری. به هر حـال فعلاً متکلم شـیعی برایش وجود خـدا، وجود پیامبر مسـلم و امامت امامان مسـلم اسـت. حال می‌خواهد در مقام پاسـخگویی به شـبهات بـه دفـاع از معتقدات شـیعی برخیزد و دلیـل بیاورد.

پـس این‌گونـه می‌توانیـم خلاصـه کنیـم کـه به لحـاظ هدف، فیلسـوف بـه دنبال رسـیدن بـه حقیقـت اسـت، حقیقـت هرچه باشـد؛ امـا هدف متکلـم اثبـات و دفـاع از حقایـق دینی اسـت. به لحاظ روش، روش فیلسـوف طبیعتاً روش عقلی اسـت. او فقط از عقل و اسـتدلال اسـتفاده می‌کنـد؛ امـا متکلـم علاوه بر عقـل از نقل هم می‌تواند اسـتفاده کنـد؛ منتهی نقلی

مسئله است و باید برای آن جوابی داشته باشیم.

در فلسـفه دیـن مسـائلی مطـرح شـد که اگـر نگوییـم همه‌شـان، بیشترشـان بـرای ما هم مسـئله اسـت؛ مثـلاً بحـث براهین اثبات وجود خدا و مسـئله شـر و حـوادث ناگـواری که رخ می‌دهـد، مثـل سـیل و.... این مسـائل در گذشـته در کلام اسـلامی ما مطرح بوده اسـت؛ اما معمـولاً بعـد از اثبـات وجـود خـدا و بعد از اینکـه صفات خـدا را مطرح می‌کردنـد، ذیل بحث از صفـات خـدا، مسـئله شـر را به‌عنـوان شـبهه‌ای در عـدل الهـی مطـرح می‌کردند. شـهید مطهـری در کتـاب *عـدل الهی* به بحـث شـرور پرداخته اسـت. توضیح آن چنین اسـت که اگـر خداونـد عـادل اسـت، چـرا این تفاوت‌هـا وجـود دارد و چرا سـیل و زلزله پیـش می‌آید و بی‌گنـاه و گنهـکار را مجـازات می‌کند. امروزه در فلسـفه دین، رتبه بحث شـر را بالاتر برده‌اند و آن را در بحـث اثبـات وجـود خـدا مطـرح می‌کنند؛ به تعبیر دیگر عده‌ای اصلاً مسـئله شـر را به‌عنـوان دلیلـی بـر عـدم خـدا مطـرح می‌کنند. بعضـی از غربی‌هـا می‌گوینـد بزرگ‌ترین پناهگاه الحاد در جهان معاصر همین مسـئله شـر اسـت. برخی مسـئله شـر را چنان شـدید تقریـر کرده‌انـد کـه در آن، وجـود خـدا با وجود شـر تناقض منطقـی دارد.

از مباحـث دیگـری کـه در فلسـفه دین مطرح شـده اسـت، بحـث کثرت‌گرایی و پلورالیسـم دینـی در حقانیـت همـه ادیـان اسـت. ما هم قبـول داریم که مسـیحیت و یهودیـت در زمان خـود، دیـن حق بوده‌اند؛ ولی اسـلام ناسـخ ادیان قبلی اسـت؛ اما کسـانی که این بحـث را در فلسـفه دیـن مطـرح می‌کنند، می‌گویند همین الان شـما حـق ندارید از مسـیحیت یا ترجیح



برای علم کلام تعریف‌هایی گفته شده است. و اینکه متکلم چند وظیفه دارد در واقع پنج شش وظیفه برای متکلم ذکر کردند ولی مهمترین رسالت‌هایی که یک متکلم دارد اثبات عقاید دینی و دفاع از آنها است.



کـه طـرفِ دعوا آن را قبول داشـته باشـد. وقتی متکلمی شـیعی و متکلمی سـنی می‌خواهند بحـث کننـد، می‌تواننـد به قـرآن هم اسـتناد کنند؛ حتـی می‌توانند بـه احادیث نبوی اسـتناد کننـد. بیاییـم خردتـر نگاه کنیـم. ممکن اسـت در درون جامعه شـیعی هم اختلافاتی باشـد. اینجـا عـلاوه بـر اسـتفاده از آیـات و روایات نبوی می‌شـود از روایـات ائمه معصوم نیز بهره گرفـت. همچنیـن مسـائل و موضـوع کلام و فلسـفه بـا هـم تفاوت‌هایـی دارنـد؛ امـا درباره تفـاوت فلسـفه و کلام بـه همین مقدار اکتفـا می‌کنم.

امـا دربـاره فلسـفه دیـن باید گفـت عده از فیلسـوفان غربی که در میانشـان، هـم متدین بود و هـم ملحـد، فلسـفه‌ای مضـاف فلسـفه دین شـکل دادنـد. یکی از فیلسـوفان معاصـر علـم، جـان هیک اسـت کـه حرف‌هایـش در برخـی از مباحـث کلام جدیـد مطرح می‌شـود. ایشـان می‌گویـد منظـور از فلسـفه دیـن، تفکـر فلسـفی دربـاره دین اسـت؛ یعنی کسـی بـا همـان نگاه فلسـفی، بـا مبانی فلسـفی، با روش فلسـفی، بـا هدف فلسـفی درباره آموزه‌هـای دینـی بحـث و گفتگو کند. در واقع فلسـفه دیـن منحصر در اعتقادات بوده اسـت. ممکـن اسـت کسـی بگویـد تفکـر فلسـفی در دیـن را در عرصه‌هـای دیگـر هـم می‌تـوان مطـرح کـرد. در ایـن باره باید گفت آنچه فلسـفه دیـن غربی، حول آن شـکل گرفته، مباحث اعتقـادی اسـت. برخـی از مباحـث دینـی، بـه دین خاصـی اختصاص نـدارد و مشـترک بین ادیـان اسـت؛ از جملـه مباحثـی عقلـی چـون بحـث براهین اثبـات وجود خـدا. ایـن بحث از مباحثـی اسـت که در فلسـفه دین غربی مطرح اسـت. ممکن اسـت کسـی که ایـن بحث را مطرح می‌کند، مسـیحی باشـد؛ اما این مسـئله مسـئله‌ای نیسـت که اختصاص به مسیحیت داشـته باشـد. بـرای ما هم مطرح اسـت. در آنجا دربـاره برهان نظم شـبهاتی مطرح می‌کنند و می‌گوینـد بـر اسـاس ایـن شـبهات، برهـان نظـم را باید کنـار بگذاریـم. این بـرای ما هم

دینـی بـر دیـن دیگر صحبت کنید؛ حتی خودم از یکی از اسـتادان دانشـگاه ایران شـنیدم که در جمعـی، از بت‌پرسـتی دفـاع می‌کـرد و می‌گفـت: «چـه حقـی داریـم که بت‌پرسـت‌ها را نکوهـش کنیـم. این‌هـا بـرای خودشـان دینی دارنـد». این نیز یکـی از مباحثی اسـت که در فلسـفه دین مطرح می‌شـود و مبانـی و ادله خـودش را دارد.

بنابرایـن می‌توانیـم نتیجـه بگیرم فلسـفه دیـن در غرب تحت ایـن عناوین و بـا این مباحث مطـرح شـد و بـه دنبـال ارتباطهـا، ایـن شـبهات بـه جامعـه مـا نیـز راه یافت. پـس عده‌ای از اندیشـمندان مـا وظیفـه خودشـان دانسـتند به پاسـخگویی بـه این شـبهات بپردازنـد. در پاسـخگویی بـه این‌هـا، کتاب‌هـا و مقالات مختلفی نوشـته شـد؛ امـا ابهاماتی که بـه وجود آمـد، بـه ایـن دلیـل بود کـه برخـی این مباحـث را همـان تحت عنوان فلسـفه دیـن مطرح کردنـد؛ امـا برخـی دیگـر، همیـن مباحـث را تحت عنـوان کلام جدید بررسـی کردنـد؛ البته اسـامی دیگری هم هسـت؛ مثـلاً بعضی مباحث تحت عنـوان دین‌پژوهـی و مطالعات دینی (religious studies) مطـرح می‌شـود. در حـوزه دین‌شناسـی و دین‌پژوهـی کتاب‌هایی داریـم کـه همین مباحث را مطـرح می‌کنند. همچنین کتاب‌هایی داریـم تحت عنوان الهیات فلسـفی یا کلام فلسـفی که منظـور همین مباحث اسـت.

در اینجـا می‌تـوان پرسـید خود این کلام جدید و فلسـفه دین چه نسـبتی با هـم دارند. چون بعضی‌هـا معتقدنـد کلام جدیـدی که برخی از محققـان ایرانی مطرح کرده‌انـد، همان چیزی اسـت کـه غربی‌هـا به آن فلسـفه دین می‌گوینـد؛ اما برخی دیگـر قائل‌اند کلام، کلام اسـت و فلسـفه دین، فلسـفه اسـت و کلام و فلسـفه تفاوت‌هایـی دارند؛ همان‌طور کـه بنده عرض کـردم. در واقـع در کشـور ما اغلب کسـانی که بـه مباحث پلورالیسـم، براهین اثبات خـدا و... پرداخته‌انـد، واقعـاً کار کلامـی کرده‌انـد. هـدف و روش، هـدف و روش کلامـی اسـت و کار

متکلمانه انجام می‌دهند؛ اما مسائل‌شان را از فلسفه دین غربی گرفته‌اند. مسئله جدید کلامی ممکن است از هر جا گرفته شود.
در غرب در مسیحیت در کنار فلسفه دین، کلام جدید هم وجود دارد که از آن به الهیات مدرن تعبیر می‌شود. حال، پرسش این است که چرا کلام جدید ما متناظر با فلسفه دین غربی شد نه کلام جدید غربی. علی‌القاعده انتظار می‌رفت کلام جدید ما، اگر بخواهد به شبهه پاسخ دهد، باید متناظر با کلام جدید غربی‌ها باشد. پیش از این گفتیم که برخی قائل‌اند کلام جدیدِ ما همان فلسفه دین است و در مقابل، برخی می‌گویندِ همان نیست. گفتنی است کلام جدید مسیحی عمدتاً ناظر به مباحث خاص مسیحیت است، مثل بحث اسطوره‌زدایی از کتاب مقدس؛ یعنی می‌خواهند از معجزاتی که از حضرت عیسی نقل شده است، تفسیری امروزی ارائه دهند. در این باره قائل‌اند باید پیام را گرفت و نباید خیلی بر ظاهر، جمود به خرج داد. این مباحثشان ممکن است در جاهایی دغدغه فکری ما هم باشد؛ مثلاً در نقد مسیحیت ببینیم چه تصوری از مسیحیت دارند یا بحث اسطوره‌زدایی چیست؛ اما چنین مباحثی مسئله اصلی ما نیست، برخلاف مباحثی که در فلسفه دین مطرح می‌شود، مثل بحث براهین اثبات وجود خدا، رابطه عقل و دین، رابطه عقل و اخلاق، بحث شر و.... این بدین دلیل است که مباحث فلسفه، بین‌الادیانی است، برخلاف کلام که مباحثش مخصوص یک دین خاص است؛ مثل بحث امامت که مختص دین ما است و مثل بحث تثلیث و تجسد که در مسیحیت است. ما در مقام متکلمان معاصر آنجایی بیشتر دغدغه داریم که فلسفه دین غربی حضور دارد نه کلام جدید مسیحی و یهودی؛ بنابراین با توجه به تفاوتی که بین فلسفه و کلام گذاشتیم، کلام جدید ما واقعاً کلام است نه فلسفه؛ منتها متکلمان ما مسائل خودشان را از فلسفه دین غربی گرفته‌اند. بعد از اینکه مباحث فلسفه دین را گرفتند، با هدف و روش کلامی به آن پرداختند؛ به همین دلیل اغلب نوشته‌ها، حتی آنهایی که عنوانشان کلام جدید نیست، مثل فلسفه دین، دین‌پژوهی، دین‌شناسی و الهیات، همگی زیرمجموعه کلام خواهند بود.

▪ نسبت کلام جدید با فلسفه دین روشن شد. حال، تعریف کلام جدید و نسبتش با کلام قدیم در هندسه علوم دینی چیست؟

استاد: چون معتقدم کلام جدید، علم جدیدی نیست و همان علم کلام است، برای آن تعریفی جدا از تعریف کلام قدیم نخواهیم داشت. درباره کلام قدیم هم باید گفت تعریف‌های مختلفی از آن ارائه شده است؛ اما بسیاری هم این علم را تعریف نکرده‌اند؛ مثل کتاب *کشف المراد* که کتاب رایج کلامی است. بعضی از اندیشمندان اهل‌سنت کلام را این‌گونه تعریف کرده‌اند: کلام؛ علمی است که اگر کسی بر آن تسلط داشته باشد، توانایی می‌یابد اعتقادات دینی را اثبات کند و شبهات را از آن دفع کند. پس دو وظیفه برای علم کلام بیان شده است: یکی اثبات اعتقادات دینی و یکی دفاع از آنها در برابر شبهات. این تعریف اختصاص به کلام جدید و قدیم ندارد. یکی از بزرگان تعبیرشان این است که اگر برای ورود به مسائل جدید، علم کلام را کلام جدید بنامیم، چند دهه بعد اسمش را چه خواهیم گذاشت؟ کلام اجد؟ یعنی جدیدتر. بعضی از بزرگان می‌گویند اینها مسائل جدید در علم کلام است نه کلام جدید. اینان با عنوان کلام جدید مخالف‌اند. بنده این تعبیر را به کار می‌برم؛ ولی حرف این بزرگان را درست می‌دانم. کلام این‌گونه نیست که علم دیگری شده باشد، بلکه مسائل جدیدی آمده است؛ به همین دلیل تعریف جداگانه‌ای از کلام قدیم نخواهد داشت.



نکته‌ای که در اینجا باید گوشزد کرد این است که همه مباحث کلام جدید، مسئله جدید نیست، بلکه خیلی از مباحث آن، از جمله براهین اثبات وجود خدا، موضوع جدیدی نیست و از قدیم وجود داشته است؛ البته ممکن است شبهاتی جدید وجود داشته باشد که وجود هم دارد. مثلاً در برهان امکان و وجوب و برهان نظم اشکال کرده‌اند و براهین جدیدی که در فرهنگ اسلامی مطرح نبوده و در فرهنگ غربی مطرح بوده، از طریق فلسفه دین مطرح شده است؛ مثل برهان وجودی آنسلم یا بعضی از براهینی که آکوئیناس متکلم مسیحی آورده است، مثل برهان درجات کمال یا برهان اخلاقی... ؛ بنابراین یک بُعد جدید بودن مباحث کلام جدید این است که بعضی از این براهین و ادله برای ما مطرح نبوده است. اگرچه بعضی از عناوین و سرفصل‌های اصلی، در کلام ما مطرح بوده، الان شبهات جدیدی مطرح شده و ادله جدیدی در میان غربی‌ها ارائه شده است. پس بعضی از مباحث، عناوین و سرفصل‌ها جدید است؛ اما اگر تفحص کنیم، خواهیم دید بعضی از مباحث را در کلام قدیم خودمان یا



دیگر عرصه‌ها داشته‌ایم.

یکی از مباحثی که در فلسفه دین و به تبعش در کلام جدید مطرح شده است، بحث زبان دین است، اینکه خدا با ما چگونه سخن گفته است یا ما درباره خدا چگونه سخن می‌گوییم. از بحث‌هایی که در زبان دین مطرح شده، این است که وقتی لفظ عالِم را برای خداوند به کار می‌گیریم، آیا به همان معنایی است که در مورد خودمان استفاده می‌کنیم یا مشترک لفظی است. بعضی از غربی‌ها می‌گویند نه مشترک لفظی است و نه معنوی و راه سومی را برگزیده‌اند و اسمش را تمثیل گذاشته‌اند. همین آکوئیناس که متکلم مسیحی است، این بحث را مطرح می‌کند. ما پیش از این در کتاب‌های کلامی و فلسفی‌مان چنین بحثی تحت عنوان زبان دین نداشتیم؛ اما اگر بررسی کنیم، خواهیم دید اصل این بحث موجود بوده است. در همین کتاب‌های فلسفه مثل *نهایه الحکمه* و *بدایه الحکمه* که متداول است، یکی از بحث‌ها این است که وجود، مشترک معنوی است یا لفظی که علامه دو دیدگاه را مطرح می‌کند و طبق دیدگاه حکمت متعالیه می‌گوید وجود، مشترک معنوی است. در مشترک لفظی هم چند نظر وجود دارد که در همین کتاب‌ها مطرح شده است.

بنابراین درباره نسبت کلام قدیم و کلام جدید باید گفت به لحاظ تعریف یکی هستند و به لحاظ مسائل مختلف‌اند. بعضی از مسائل تحت عنوانی مستقل برای ما مطرح نبوده است؛ ولی ریشه‌هایش و بعضی از مباحثش در کلام قدیم قابل جستجو است و بعضی مسائل نیز که عنوان مستقل داشته، الان درباره آن، شبهات و ادله جدیدی مطرح شده است.

■ فرمودید مرزی میان کلام جدید و کلام قدیم نیست و این‌ها یکی هستند. حال می‌خواهیم بدانیم علل پیدایش این رویکرد کلامی چه بوده است و این چه تطوری در علم کلام ایجاد کرده است؟

استاد: افراد مختلف ممکن است با انگیزه‌های مختلفی وارد این عرصه شده باشند. برخی نظرشان این است که حتی مبانی کلام قدیم و جدید با هم متفاوت است. یک مورد را عرض می‌کنم. بعضی‌ها می‌گویند کلام جدید حتی رگه‌هایی از اومانیسم دارد. اومانیسم یا انسان‌محوری بحثی طولانی دارد. یک اومانیسم داریم که به هیچ وجه با خداگرایی جمع نمی‌شود و می‌خواهد انسان را به جای خدا قرار دهد و بپرستد؛ اما کسانی هم هستند که مقداری رقیق‌تر عمل می‌کنند و در عین حال که دین دارند، می‌خواهند جنبه‌های انسانی را تقویت کنند. حتی در بعضی از متون غربی، بعضی از پاپ‌ها را اومانیست دانسته‌اند. این بدین معنا نیست که او ملحد و ضد خدا بوده، بلکه می‌خواهند بگویند چنین شخصی ارزش‌ها و اصول انسانی را تا حدودی محور قرار می‌دهد. با همین تعریف و توصیف بعضی‌ها می‌گویند کلام جدید با قدیم این تفاوت را دارد.

بعضی از مباحث کلام جدید در غرب بیشتر مطرح شده است؛ اما مباحثی نیز وجود دارد که در کشور ما پررنگ‌تر است. یکی از مباحث کلام جدید، بحث انتظار بشر از دین است. در قدیم بیشتر این مطرح می‌شد که خدا و دین چه انتظاری از انسان دارد؛ اما امروزه این را مطرح می‌کنند که انسان چه انتظاری از دین دارد؛ حتی از تعیین قلمروی دین بحث می‌شود، اینکه آیا دین وارد عرصه سیاست بشود یا نه. عده‌ای از راه عقل به این بحث پرداخته‌اند. یک روش و رویکرد هم استخراج حکم این مسئله از متون دینی است. در این میان بعضی از روشنفکران قائل‌اند نمی‌توان برای تعیین قلمرو دین از متون دینی کمک گرفت، چه شما مدافع این باشید که دین باید در عرصه سیاست دخالت کند و چه مخالف آن باشید، بلکه باید این قلمرو را از بیرون تعیین کرد که می‌شود همان بحث انتظار از دین. این بحث، مفصل است و در اینجا نمی‌خواهم به آن بپردازم، بلکه خواستم بگویم نوعی انسان‌محوری در آن وجود دارد. یکی دیگر از مباحث کلام جدید و فلسفه دین که نگاه انسان‌محور در آن دیده می‌شود، بحث تجربه دینی است.

برخی قائل‌اند علت روی‌آوردن به کلام جدید، نگاه انسان‌محور به مسائل است؛ اما عده‌ای می‌گویند مبانی متفاوت است و در بعضی از افراد و گروه‌ها شاید چنین نگاهی وجود داشته باشد. ممکن است نگاه کلام جدید به هر مطلبی که درباره‌اش بحث می‌کند، در مقایسه با کلام قدیم متفاوت باشد و مبانی‌اش فرق کند. پس نمی‌توانیم با مبانی کلام قدیم وارد عرصه کلام جدید شویم و یکی از ضرورت‌های آن، شبهات جدید است که لازمه پیشرفت علوم مختلف است؛ مثل نظریه داروین که برهان نظم و جهان‌بینی دینی را به چالش می‌کشد و هدفداری آفرینش (اینکه خداوند با طرح و تدبیر قبلی موجودات را آفریده و هر آنچه لایقشان بوده به آنها داده است) را با تردید مواجه می‌کند. طبق تلقی برخی، نظریه داروین همه این جهان‌بینی توحیدی را دچار مشکل می‌کند و می‌گوید بعضی از اینها بر اساس انتخاب اصلح بوده است و در واقع طبیعت غیر ذی‌شعور تصادفی به اینجا رسیده است؛ بنابراین در عرصه‌های علمی شبهات جدیدی مطرح می‌شود و طبیعتاً متکلم باید وارد این مباحث و شبهات شود و برای مفاهمه تا حدودی با زبان این علوم آشنا شود. این یک ضرورت است که کلام در هر زمان، باید جدید شود.

■ مباحث مقارن در علم کلام و موضوعات مهمِ امروز در علم کلام جدید چیست؟

استاد: براهین اثبات وجود خدا، بحث شر، بحث زبان دین، بحث پلورالیسم دینی و تجربه دینی از بحث‌های مقارن علم کلام است. خود این اصطلاحِ تجربه دینی داستان مفصلی دارد. اولین کسانی که این اصطلاح را به کار گرفتند واقعاً انگیزه دینی داشتند؛ هرچند بعضی از ملحدان استفاده دیگری از این تعبیر کردند. این بحث بیشتر به این دلیل مطرح شد که براهین اثبات خدا و کتاب مقدس را مورد تردید قرار دادند؛ بنابراین عده‌ای تصمیم گرفتند با تجربه دینی از دین دفاع کنند. اینان می‌گفتند عقل و کتاب مقدس را کنار بگذار و دین را تجربه کن. انواعی هم برای تجربه دینی ذکر کرده‌اند. یکی از براهین اثبات خدا در غرب تحت این عنوان مطرح شده است.



کلام رهبری

ضرورت دفاع از حجّیّت و ولایت اهل‌بیت (علیهم السلام)

مسئله دیگر،... مسئله حجّت اهل‌بیت و ولایتشان است؛ همین کاری که مرحوم سیّد شرف‌الدین (رضوان الله تعالی علیه) با آن وسعت‌نظر و با آن قدرت، انجام داده و قبل از ایشان، مرحوم میرحامدحسین و دیگران، این کارهای مهم را انجام دادند. این کار، بایستی به زبان امروز و مناسب با امروز، و بدون دعوا و بدون درگیری، انجام بگیرد.

بالأخره، سخن تشیّع، بایستی ارائه بشود؛ دیگران دارند این کار را می‌کنند؛... کشورهای عربی، این کتابِ «تحفة الإثنی عشریّة» را... خلاصه کرده‌اند و با زبان عصر و با بهترین چاپ و با فهرست و با تصحیح، منتشر نموده‌اند؛ این کتاب، شاید مثلاً در صد و پنجاه سال قبل... نوشته شده است که مرحوم میرحامدحسین، همین کتاب «عبقات» را در جوابش نوشت؛ ما شیعیان، هنوز چاپ شده کتاب «عبقات» با این عظمت را نداریم! حالا اگر چاپ هم بشود، آیا می‌تواند در محافل علمی دنیا، با آن عظمت و ضخامت و فارسی عربی مخلوط، مطرح بشود؟ این، خودش جای بحث دارد.

رابطـه عقـل و دیـن و رابطـه علـم و دیـن نیـز یکـی از بحث‌هـای مهـم اسـت. رابطـه عقـل و وحـی نیـز مطـرح اسـت. گفتنی اسـت ایـن اصطلاح را گاهی بـه معنای رابطه عقـل و دیـن بـه کار می‌گیرنـد و گاهـی جـدا از آن مطـرح می‌کننـد. گفتنی اسـت وقتـی می‌گوییم علم و دین، بیشـتر علـم تجربی مدنظر اسـت؛ بنابراین باید دیـد بین آن معارفی کـه خـود بشـر از راه عقـل و اسـتدلال یـا تجربـه و حس و ماننـد آن بـه دسـت آورده و معارفـی که پیامبـران از طریق وحـی آورده‌انـد، چه نسـبتی وجـود دارد. آیا تعارضی هسـت یـا خیـر؟ اگر تعارض هسـت، چـه کار باید کـرد؟ بحث‌های دیگـری نیز مطرح اسـت. گفتنی اسـت بحث رابطـهٔ علم و دیـن از گذشـته بیـن ما مطـرح بوده اسـت، خصوصـاً رابطه دیـن و فلسـفه. بعضـی از بـزرگان مثل ابن‌الرشـد تحت این عنـوان، کتـاب نوشـته‌اند و تـلاش کرده‌انـد بگوینـد بیـن شـریعت و حکمت که فلسـفه باشـد، پیوند اسـت و تعارض نیست.

بحـث دیگر بحـث رابطه دین و اخلاق اسـت. ایـن بحث از آنجا نشـات گرفته اسـت که دیده شـده عده‌ای خیلی راحت از دیـن می‌گذرنـد؛ امـا اخـلاق را به‌راحتی کنـار نمی‌گذارند. خیلـی از این‌هـا می‌گوینـد دینـدار نیسـتیم؛ ولی بـه اخلاق پایبندیـم. ایـن موضـوع بـه گونـه‌ای دیگر هم مطرح شـده اسـت، اینکـه آیـا اخـلاق دینی بـا اخلاق سـکولار سـازگار اسـت یا نـه و کـدام ارجحیـت دارد. بعضی از ملحـدان دفاع می‌کننـد و می‌گوینـد اخـلاق دینـی اخـلاق نیسـت. اینان معتقدنـد اخـلاق دینـی اصـلاً اخـلاق را ذبـح می‌کنـد و از بیـن می‌برد؛ پس مدافـع اخلاق سـکولارند و می‌گویند باید اخـلاق سـکولار را جانشـین اخـلاق دینی کنیم.

بحـث منشـأ دیـن یکـی دیگـر از ایـن مباحـث اسـت. در قرن نوزدهم و بیسـتم دانشـمندانی بر اسـاس رشـته علمی خودشـان نظریه‌هایـی دربـاره منشـأ اعتقـاد بـه وجـود خدا مطـرح کردنـد. فرویـد که روانکاو بـود، نظریاتـی در این باره مطرح کرد که سـه نظر منتسـب به او اسـت. مهم‌ترینشـان عقده اودیپـم اسـت. برای مـا، هم ظاهر و هـم واقع مطلب این اسـت که حرف خیلی سسـت اسـت؛ ولی برای کسـانی کـه مجذوب اکتشـافات روانکاوانه فروید و امثال او هسـتند، ممکـن اسـت جذابیت داشـته باشـد. عـده‌ای نیز بـا رویکرد جامعه‌شناسـانه آمدند و ریشـه اجتماعی را بـرای دین مطرح کردنـد. مثلاً فـرض کنید آقـای دورکیم یک جامعه‌شـناس اسـت و در نهایـت تحلیلـش به این می‌رسـد کـه خدا یعنی جامعـه و معتقـدان جامعه بـدون اینکه خودشـان بفهمند در مواقعـی کـه خدا خـدا می‌کنند و اعتقـادات دینـی را محکم می‌کننـد، در واقـع پیوندهـای اجتماعی خودشـان را محکم می‌کننـد. همو کتابی درباره منشـأ دین نوشـته کـه دو بار به فارسـی ترجمه شـده اسـت. نگاه اقتصادی نیز به منشأ دین شـده اسـت. بعضـی از ایـن تحلیل‌هـا، تحلیل‌هایـی اسـت کـه از قدیـم مطـرح بـوده اسـت. بعضی هـم در چنـد قرن اخیـر پـا گرفته‌انـد. فرض کنیـد اعتقـاد دینی ریشـه‌اش در تـرس یا جهل اسـت. اینهـا دیدگاه‌هایی اسـت کـه از قدیم وجـود داشـته اسـت. یکـی از شـاعران قبل از مـیلاد، معتقد اسـت تـرسْ مـادر خدایـان اسـت، اینکـه خدایـان را آفریده اسـت. انسـان در موقع تـرس به دنبال پناهگاهـی می‌گردد. بیشـتر منظورشـان انسـان‌های ابتدایـی اسـت. می‌گویند ما بـه تقلید از پیشـینیان به خدا معتقد شـده‌ایم. ریشه‌شناسـی می‌کننـد و می‌گوینـد چـون انسـان‌های اولیـه از حـوادث طبیعـی می‌ترسـیدند و از طرفـی انسـان در برابر حـوادث به دنبـال پناهـگاه اسـت، پس آنـان پناهگاهی برای خودشـان آرزو می‌کردنـد و می‌گفتنـد کاش کسـی باشـد کـه در ایـن سـختی‌ها بـه او پناه ببریـم. موافقـان این نظریـه می‌گویند چیزهایـی کـه انسـان آرزو می‌کند، کم‌کم همچـون واقعیت بـرای او جلـوه می‌کنند.

موضـوع دیگـری کـه در فلسـفه دیـن مطـرح می‌شـود و بی‌ارتبـاط با منشـأ دین هم نیسـت و با نگاه جامعه‌شناسـانه و روانشناسـانه مطـرح شـده اسـت، بحـث نیـاز بـه دیـن و کارکردهـای دیـن اسـت. در قدیـم هـم در کتاب‌هـای کلامی‌مـان بحثـی نزدیـک به این عنـوان داشـتیم. یکی از فوایـدی کـه بـرای دیـن ذکـر می‌کننـد، این اسـت کـه به اخـلاق کمک می‌کند. رمان‌نویسـی روسـی می‌گویـد: «اگر خـدا نباشـد، هـر کاری مجاز اسـت. اعتقاد به خدا اسـت که



واقعا یک کتاب کلام جدید و قدیم را، حداقل هر طلبه، باید بنشینند مباحثه بکننــد. این برای همگان لازم اســت. اما علاوه بر این، کســی که می‌خواهد تخصصــا علم کلام بخوانــد، آن هم توصیه نمی‌کنیم که تحت یک سازمان و یک موسســه خاصــی، بعضی‌ها ممکن است نپسندند و مستقل باشند.



بـرای اخـلاق قیـد و بند بـه وجود مـی‌آورد». اتفاقـاً بحث از کارکردهـای دیـن، برخلاف بعضـی از مباحـث دیگر بحثی کاربـردی اسـت؛ چرا که خیلـی از مردم با آن اسـتدلال‌های عقلـی و فلسـفی آشـنا نیسـتند؛ امـا می‌خواهند بداننـد دین بـرای امـروز و دنیایشـان چـه کاری انجـام می‌دهـد، هم به لحـاظ فـردی و هم اجتماعـی. این بحث هـم، بحث جالبی اسـت که تحـت عنـوان کارکـرد دین مطرح اسـت.

■ آیـا کلام نیازمنـد تحـول اسـت و ایـن تحول چه محـدوده‌ای را در بـر می‌گیـرد؟ اگـر ایـن تحـول اتفـاق بیفتد چـه مختصاتـی دارد؟

استـاد: علم کلام لزوماً در هـر زمانی نیازمند تحولات جدید اسـت، مخصوصاً در زمانی که شـبهات به صورت گسـترده مطـرح می‌شـود. بخشـی از این تحـولات، تحـول مبارکی اسـت و در چنـد دهـه اخیـر رخ داده اسـت؛ مثـل مباحثـی کـه تحـت عنـوان کلام جدید یا فلسـفه جدید مطرح شـده اسـت و در آغـاز راه هسـتیم. مرحلـه‌ای از تحول این اسـت که با شـبهات آشـنا شـویم و در مرحله بعد پاسـخگوی آنها باشـیم و در مرحلـه بالاتـر مطلـوب این اسـت که همیشـه دفاعـی عمل نکنیـم، بلکه خودمـان را برای شـبهات آماده کنیـم و بـرای آنهـا پاسـخ داشـته باشـیم؛ یعنی پا بـه پای تحـولات زمانـه پیـش رویـم و حتـی آنچـه در آینـده ایـن شـبهه مطرح می‌شـود، پیش‌بینی کنیـم؛ البته ایـن احتیاط هـم مطرح اسـت کـه متکلـم نباید شـبهه‌پراکنی کنـد؛ اما می‌تـوان ایـن شـبهات را در محافـل علمـی مطـرح کـرد و پاسـخ‌های آمـاده داشـت. فقـط هـم بحث‌هـای جدیـد نیسـت. الان خیلی از متون کلامی ما شـناخته شده نیست. مـا دربـاره کلامِ قدیـم نیـز آن طـور کـه بایـد و شـاید کار نکرده‌ایـم؛ مثـلاً یکی از فقرهایـی که الان داریـم، بحث از کلام سـنتی و بحث از تاریخ کلام اسـت. در فلسـفه اگرچه بـه صـورت ناقـص کتاب‌هایی تحـت عنوان تاریخ فلسـفه نوشـته شـده اسـت، در کلام چنین تألیفاتی نداریـم و آنچه هسـت، دربـاره فـرق و مذاهب اسـت نـه تاریخ علـم کلام. ایـن تحـول را باید در تاریخ علم کلام، کلام سـنتی و کلام جدیـد ایجـاد کنیـم و این رونـدی که پیش گرفتیـم به حد مطلوب برسـانیم.

■ پیشــنهاد و توصیه شــما به طــلاب برای تحصیل علم کلام چیست؟

استـاد: هـر طلبـه‌ای در هر تخصصـی که باشـد، باید حدی از کلام بدانـد؛ امـا دربـاره رشـته تخصصـی کلام باید گفت مراکـز مختلفـی در حوزه به این نتیجه رسـیدند کـه علوم را باید تخصصی آموخت. آن گسـتردگی دیگر ممکن نیسـت؛ یعنـی بـا توجـه بـه گسـتردگی‌ای کـه علـوم پیـدا کرده‌اند، نمی‌توانیـم بگوییم کسـی متکلم زبردسـت باشـد و بـا زبان خارجـی و شـبهات غربی آشـنا باشـد و در عین حـال فقیه و اصولـی کاملـی باشـد. باید تفکیـک صورت بگیرد. کسـانی متخصـص در فقـه و اصـول شـوند و کسـانی متخصص در کلام یـا فلسـفه؛ ولـی حـدی از کلام بـرای عمـوم طـلاب لازم اسـت. فقیـه هـم ممکن اسـت به همین بحث‌هـا نیاز پیـدا کنـد. همه جا نمی‌شـود دسـت نیاز به سـوی متکلمان دراز کـرد. فقیـه نیز باید تا حدودی با علم کلام آشـنا باشـد. بخشـی از ایـن بحث‌هـا را می‌تـوان در کتاب *کشـف المراد* بـرای کلام قدیـم و بعضی کتاب‌های کلام جدید به دسـت آورد. لازم اسـت طلبه‌هـا یـک کتـاب کلام جدیـد و یـک کتـاب کلام قدیـم را مباحثه کننـد. این برای همـگان لازم اسـت. امـا عـلاوه بر ایـن، اگر کسـی می‌خواهد بـه صورت تخصـص کلام بخواند، حتمـاً توصیه نمی‌کنیـم تحت نظر یـک سـازمان یا یک مؤسسـه خاص باشـد؛ چـرا که ممکن اسـت بعضی‌ها نپسـندند و دوسـت داشـته باشـند مسـتقل باشـند. اگر کسـی می‌خواهد مسـتقل عمـل کند، واقعـاً باید عمـری صـرف کند، چنان‌که فقیـه و اصولی به تمـام معنا عمـرش را در راه کسـب ایـن علوم صـرف می‌کنـد. امروزه کمتـر کسـی را می‌تـوان یافت که در همـه علوم متخصص باشد.



منبع‌شناسی و سیر مطالعاتی کلام قدیم

در گفتگو با استاد سید محمد حسین حشمت پور

اشاره

در این گفتار استاد به بررسی کتب کلامی شیعه و اهل سنت می‌پردازد. ایشان در ادامه ضمن بیان سیر مطالعاتی کلام، انتقاداتی را به آموزش کلام در حوزه وارد می‌نمایند و برای آنها راهکارهایی نیز ارایه می‌نماید.

■ **در ابتدا تقاضا می‌کنیم توصیه‌ای کلی از وضعیت کلام‌آموزی در حوزه‌های علمیه ارائه دهید و درک خود را از جایگاه کلام قدیم در این نظام آموزشی بیان نما یید؟**

استاد: امروزه در کلام کتاب‌های خوبی با قلم جدید و آسان‌تر از کتاب‌های قبلی نوشته شده است و طلاب هم به آنها توجه و تمایل بیشتری دارند. منظور همین کتاب‌هایی است که در مقدمات و سطح رایج است، یعنی *بدایه المعارف*، *محاضرات* آقای سبحانی و برخی از کتاب‌های علامه طباطبایی و شهید مطهری. این کتاب‌ها برای ورود به علم کلام مفیدند؛ اما شخص نباید در اینجا توقف کند. بسیاری از شبهات کلامی که امروز مطرح می‌شود، در کتاب‌های کلامی قدیمی موجود است. روزی دانشجویی به من گفت: «استادی در کلاس ما شبهه‌ای مطرح کرده و جواب هم نداده است. ما هم هر چه تلاش کردیم نتوانستیم جواب را بیابیم». شبهه را به من گفت و دیدم شبهه سنگینی است و نمی‌توان به‌راحتی به آن پاسخ گفت. به او گفتم مهلتی بده تا فکر کنم و جوابت را بدهم. در منابع به دنبال شبهه گشتم و آن را در *مطالب العالیه ابن حجر عسقلانی* پیدا کردم و جواب را هم دادم. دیدیم بسیاری از این شبهاتی که غربی‌ها مطرح می‌کنند، در کتاب‌های ما هست و به آنها جواب هم داده شده؛ منتها امروزه شبهه‌اش می‌آید و جوابش نمی‌آید و این بدین دلیل است که یا به جواب نرسیده‌ایم یا قدر این سرمایه‌ها را نمی‌دانیم. می‌خواستم عرض کنم کتاب‌های قدیمی ما بسیار غنی است؛ منتها توجه‌ای به آنها نمی‌کنیم. معتقدم اگر کتاب‌های کلامی قدیم خوب خوانده شود، ذهن طلبه به دلیل انس‌گرفتن با این کتاب‌ها می‌تواند به خیلی از شبهات پاسخ دهد؛ اگرچه آن شبهه از شبهاتی باشد که در این کتاب‌ها مطرح نشده است. در واقع خودش می‌تواند خلاق باشد و جواب دهد.

نباید در کتاب‌هایی که نام بردیم متوقف شد؛ بلکه باید از آنها گذشت، وبه کتاب‌های قدیمی مراجعه کرد؛ نه به دلیل تعصب، بلکه به این دلیل که تجربه کرده‌ام و دیده‌ام کتاب‌های قدیمی کارایی بسیاری دارند و مؤلفان آنها زحمات زیادی کشیده‌اند. اگر این کتاب‌ها را استاد خوبی بتواند تشریح کند، طلبه نیز علاقه پیدا می‌کند که بخواند و خواندن چنین کتاب‌هایی طلبه را قوی می‌کند؛ البته مشکلی که در کتاب‌های قدیمی کلامی وجود دارد، این است که در آنها مطالبی آمده است که شاید امروزه به درد نخورد یا حتی باطل شده باشد؛ اما نمی‌توانیم به این بهانه، چنین کتاب‌هایی را ترک کنیم. در دیگر علوم ما نیز همین مشکل وجود دارد. چه بسیار مسائلی در فقه وجود دارد که الان به درد ما نمی‌خورد؛ ولی آنها را می‌خوانیم و با رغبت می‌خوانیم. کلام نیز باید همین‌گونه خوانده شود. بارها به طلاب گفته‌ام چرا در حوزه ما فقط بخش الهیات فلسفه خوانده می‌شود و طبیعیاتش خوانده نمی‌شود با اینکه الهیات

* سید محمد حسین حشمت‌پور، مدرس سطوح عالی حوزه در رشته‌های حکمت، کلام، اصولی و عرفان می‌باشند. تدریس کتبی چون طبیعیات و برهان، الشفاء ابن سینا، زبده البیان محقق اردبیلی، توحید شیخ صدوق با توجه به شرح قاضی سعید قمی، شواهد الربوبیه ملاصدرا، شوارق الالهام محقق لاهیجی، نهایه الدرایه شیخ محمدحسین اصفهانی، شرح صحیفه سجادیه از جمله فعالیت‌های علمی ایشان است.



اگر کتاب‌های کلامی قدیم خوب خوانده شود، ذهن طلبه به دلیل انس‌گرفتن با این کتاب‌ها می‌تواند به خیلی از شبهات پاسخ دهد؛ اگرچه آن شبهه از شبهاتی باشد که در این کتاب‌ها مطرح نشده است.



با طبیعیات گره خورده است. بسیاری از جاها می‌بینم که بعضی از استادان توقف می‌کنند؛ به دلیل اینکه مطالب اگرچه الهی است، مرتبط با امور طبیعی است و اینها طبیعیات را نخوانده‌اند و اگر می‌خواندند مسائل الهی برایشان راحت حل می‌شد. بحث‌های طبیعیات کلام نیز باید خوانده شود. اگرچه ممکن است پرداختن به بسیاری از مطالب آن تلف‌کردن وقت باشد، نتیجه‌ای که عاید ما می‌شود، ارزش این کار را دارد.

از سوی دیگر اگر استاد قوی باشد، طلبه را می‌تواند رشد دهد و باعث شود طلبه به مباحث علاقه‌مند شود و خیلی به این ضایعات کلامی توجه نکند و بهانه نگیرد. ما برای استفاده از آثار قدیمی، مباحث آنها را پاره‌پاره می‌کنیم و حال آنکه این اشتباه است. در منطق الان کتاب *المنطق* مظفر در حوزه رایج است. این اثر کتاب بسیار خوبی است. به نظر من از *اصول فقه* مظفر بهتر است. اصول فقه را خیلی نپسندیدم؛ ولی منطقش خوب است. با اینکه منطق مظفر خوب است، معتقدم کار *حاشیه* ملا عبدالله را نمی‌کند و به طریق اولی کار *شرح مطالع قطب‌الدین محمد بن محمد رازی بویهی* و امثال آن را نمی‌کند. آنها طلبه را به گونه‌ای دیگر بار می‌آورند. کلام هم همین‌طور است. به نظرم باید این کتاب‌های قدیمی اصلاح شوند؛ اما با استادانی عالم که بیان روشنی هم دارند. علت عدم اقبال طلبه‌ها به کتاب‌های قدیمی، مشکل‌بودن این متون است. در واقع اگر مطلبی حل شود، توجه طلبه را جلب می‌کند و وقتی مطلب فهمیده شود، رغبت می‌آورد. کسانی که راغب نیستند، دو دسته‌اند: ۱. کسانی که می‌گویند اینها ضایعات است و به درد نمی‌خورد (که اشتباه می‌کنند). ۲. کسانی که مطلب را متوجه نمی‌شوند.

غربی‌ها امروزه نظریاتشان را با عبارات مختلف می‌آورند و بالأخره تفهیم می‌کنند. عبارات زیاد مطلب را دلنشین می‌کند و مردم به آن سمت جذب می‌شوند؛ در حالی که مطالب ما بسته است؛ مثل صندوقچه‌ای که به آن دسترسی نیست و مردم فکر می‌کنند چیزی نداریم؛ در حالی که من بسیاری از مطالب کلامی جدید را ـ البته نخوانده‌ام، بلکه شنیده‌ام ـ با کلام خودمان مقایسه می‌کنم می‌بینم بسیاری از مشکلات با کلام قدیم حل می‌شود. اگر این بی توجهی به کلام از بین برود و طلاب قوی شوند، به بسیاری از این شبهات پاسخ داده می‌شود؛ حتی متوجه شده‌ام بسیاری از طلاب از اعتقادات هم دور شده‌اند و این علتش جز این نیست که یا گمان می‌کنند این مطالب باطل شده است و حال آنکه اشتباه می‌کنند یا اینکه کسی را نداریم به این مسائل بپردازد.

یادم می‌آید در امتحان ورودی دکترای تربیت مدرس قرار بود پنجاه نفر انتخاب شوند. کسی که برگه‌های امتحانی را جمع می‌کرد و روی میز می‌گذاشت، به من گفت بیا اینجا نوشته‌های دانشجویان را بخوان. شاید در بین این پنجاه نفر، فقط یکی دو نفر تشکر کرده بود. بقیه همه اعتراض داشتند و اعتراضشان وارد بود. از کتابی که نه استاد داشت و نه شرح و نوار و حتی خودش در بازار پیدا نمی‌شد، امتحان می‌گرفتند. بیشتر افراد هم صفر می‌گرفتند. کمتر کسی داشتیم که یک بگیرد. در طول مدتی که آنجا بودم یک نفر را دیدم که دوازده گرفت و خیلی برایم عجیب بود. بقیه همه زیر ده بودند؛ علتش هم این بود که نمی‌خواندند و کتاب برایشان بسیار دشوار بود. آن کتاب، *شرح مواقف عضدی.جرجانی* بود که در کل دانشگاه‌های ایران مطرح است و حتی در دانشگاه الازهر هم این کتاب مطرح بوده است؛ اما الان آن را به این دلیل که استاد نداریم، جمع کرده‌ایم. در الازهر هم پیدا نمی‌شود؛ چون استاد ندارند. آن وقت این برگه‌های امتحانی را خواندم و اعتراض‌ها را ملاحظه کردم و دیدم که واقعاً اعتراض وارد است. پس تصمیم گرفتم کتاب *شرح مواقف* را از جلد اول تا آخرین جلد یعنی هشت بخوانم و ضبط کنم. به قسمت آموزش تربیت مدرس گفتم هیچ استاد کلامی دعوت نکنید. همه کلام‌هایتان را به من واگذار کنید. آنها هم همین کار را کردند. جلد یک، دو، سه و هشت را کامل خوانده‌ام. جلد چهار تقریباً دو سه ترم دیگر تمام می‌شود. جلدهای پنج، شش و هفت باقی مانده است. به این ترتیب این کتاب، کتاب بسیار مفیدی است و بی‌جهت نیست که این همه مدت، متن درسی بوده و هنوز هم دانشگاه‌های ایران به آن تمایل دارند.

در حوزه *شوارق الالهام* لاهیجی را نمی‌خوانند. به نظرم بسیاری از مباحث فلسفی که در کتاب‌های فلسفی حل نمی‌شود، در این کتاب کلامی حل شده است. خود من بسیاری از مشکلات فلسفی‌ام را با این کتاب حل کرده‌ام. کتاب بسیاری مفیدی است؛ اما متأسفانه عمر مؤلف آن کفاف نداده است تا کتاب را کامل کند. می‌توان گفت بالاتر از *شوارق* کتابی نداشته و الان هم نداریم؛ حتی کتاب‌هایی که مرحوم علامه حلی در مورد کلام نوشته است، به نظرم به *شوارق* نمی‌رسد. بهترین کتاب علامه حلی در کلام، کتاب *الاسرار الخفیه فی العلوم العقلیه من الحکمیه و الکلامیه و المنطقیه* است. علامه حلی در میان تمام کتاب‌هایش، به این کتاب افتخار می‌کند؛ اما به نظرم *شوارق* از آن بهتر است؛ البته کتاب *الاسرار* کتاب کاملی است. از اول تا آخر کلام را دارد؛ اما *شوارق* این امتیاز را ندارد و حال آنکه عبارات *شوارق* بهتر از عبارات علامه است. در بین کتاب‌های اشعری هم *شرح مقاصد الطالبین فی اصول الدین.* *مسعود بن عمر بن عبدالله تفتازانی* کتاب خوبی است؛ اما عبارات سنگین و پیچیده‌ای دارد و آن را برای حوزه توصیه نمی‌کنم.

■ **با توجه به اینکه معمولاً اندوخته علمی طلاب در ابتدای ورود به حوزه، در حد دبیرستان یا دانشگاه است، لطفاً سیر مطالعاتی و سیر تحصیلی و تدریسی مناسبی پیشنهاد کنید؟**

استاد: فرمودید مقدمات کلام در حوزه خوانده می‌شود؛ به همین جهت خوب است و مشکلی نداریم؛ ولی اگر بخواهند وارد کتاب‌های قدیمی شوند، از قدیم چنین رایج بود که به ترتیب اول *شرح باب حادی عشر فاضل مقداد* خوانده می‌شد. بعد از آن، *کشف المراد علامه حلی* کتاب خوبی است. به نظر می‌رسد *اللوامع الالهیه فاضل مقداد* بهتر است. اگر بهتر نباشد، کمتر نیست. این کتاب، کتاب درسی نیست؛ ولی بسیار جا دارد که درسی شود. عباراتش از *کشف المراد* بازتر است. بحث‌هایی در این کتاب هست که در *کشف المراد* نیست. همچنین بحث‌هایی در کتاب *کشف المراد* آمده است که در این کتاب نیست. در مجموع عباراتش روان‌تر از *کشف المراد* است. *کشف المراد* هم شرح و هم متن است؛ اما متن کتاب *اللوامع* یکدست است. مرحوم قاضی طباطبایی که شهید محراب تبریز است، این کتاب را توصیه کرده‌اند. ایشان اصرار دارند که از *کشف المراد* بهتر است. اینکه این کتاب در کنار *کشف المراد* یا به جای آن خوانده شود، قبولش دارم. در مبحث امامت به نظر می‌رسد از *کشف المراد* بهتر است.

در کل می‌توان گفت بعضی از قسمت‌های *کشف المراد* بهتر است و بعضی از قسمت‌های *اللوامع الالهیه*. حال اگر طلبه‌ای بتواند هر دو را بخواند و مکمل هم قرار دهد، بد نیست؛ چون می‌توانیم بگوییم قسمت‌هایی از *لوامع*، *کشف المراد* را توضیح می‌دهد؛ اگرچه ربطی به *کشف المراد* ندارد؛ مثل *مباحث مشرقیه* فخر رازی است که کاری به *شفا* ندارد؛ ولی گویا شرح *شفا* است. *لوامع* نیز چنین است. اصلاً شرح *کشف المراد* نیست؛ ولی تا حدی متن آن را روشن می‌کند؛ چون *کشف المراد* علی‌رغم اینکه اولین کتابی است که طلبه‌ها می‌خوانند، متن سنگینی دارد. بخش‌هایی دارد که آسان است؛ ولی بخش‌های سنگین هم کم ندارد، به‌خصوص بخش اول و دومش که بخش‌های مبانی کلام است. مباحث آن خیلی سخت است.

بعد از اینکه *کشف المراد* تمام شد، *شوارق* و *شرح مطالع* با هم یکجا خوانده می‌شود. اگرچه مرحوم الهی اردبیلی (کسی که بر شرح مطالع حاشیه زده است) خیلی جاها به *شرح مواقف* نظر دارد، گویا اول *شرح مواقف*



و *مقاصد* خوانده شود، *شوارق* راحت‌تر فهمیده می‌شود. همچنین می‌توان *شوارق* را در کنار *شرح مواقف* خواند؛ چون برخی از مباحثی که مرحوم لاهیجی در *شوارق* نقل می‌کند، در *شرح مواقف* با توضیح بیشتر آمده است؛ اما ایشان خلاصه کرده است. *مواقف* اثر قاضی عضدالدین ایجی است که میر سید شریف الدین جرجانی آن را شرح کرده است. دو حاشیه قوی در پاورقی‌اش دارد. یکی از *عبد الحکیم سیالکوتی* هندی است و دیگری از حسن چلپی عثمانی مذهب. سیالکوتی هندی و چلپی ترک است. حاشیه سیالکوتی قوی‌تر است.

کتاب *مواقف* شش موقف دارد. چهار موقفش در امور عامه است؛ یعنی مبانی کلام است. یک موقفش در مورد واجب تعالی است. موقف ششم در سمعیات است که از نبوت شروع می‌شود و در آخر سر امامت است. در ذیل این کتاب تقریباً ۳۰ـ۴۰ صفحه یا کمتر، مطالبی با عنوان تذییلٌ آمده است که در آن از همه مذاهب اسلامی سخن گفته است؛ چه آنهایی که باقی بوده و چه آنهایی که منسوخ شده است. ایشان در ابتدا می‌گوید من تصمیم داشتم کل مذاهب ابراهیمی، حتی شاخه‌های مسیحی و یهودی را در این کتاب بیاورم؛ ولی دیدم خیلی طولانی می‌شود و کتاب دارد هشت جلد می‌شود. پس منصرف شدم و فقط مذاهبی را آوردم که در اسلام هست. در واقع در صدد نوعی دین‌شناسی بوده است. او در این تذییل حتی به مذاهب بسیار نادر اسلامی اشاره می‌کند؛ اگرچه طرفداران و پیروان آن مذهب به طور کلی از بین رفته‌اند.

▪ نکته جالب این است که در مراکز آکادمیک، دین‌شناسی را معمولاً دانشی وارداتی که عمدتا توسط مستشرقین تدوین شده، معرفی می‌کنند؛ در حالی که اگر به آثار گذشتگان مراجعه کنیم می‌بینیم چنین زاویه‌هایی مد نظر علما بوده است.

استاد: اصلاً کتاب‌های مستقلی در مورد دین‌شناسی نوشته شده است. کتاب ملل و نحل شهرستانی دین‌شناسی است. *شرح مواقف* کتاب خوبی است و باید در حوزه جا بیفتد. *شوارق* هم همین‌طور. جناب آقای حسن‌زاده می‌فرمودند: *شوارق* از حوزه جمع شد نه به این دلیل که بی‌فایده یا کم‌فایده بود، چون همه معتقد بودند بسیار کتاب مفیدی است، بلکه دلیل جمع‌شدنش سخت‌بودنش بود. مثلاً مرحوم لاهیجی در *شوارق* اصالهٔ الماهیه را بسیار خوب توضیح می‌دهد. من کسی را ندیده‌ام که بهتر از ایشان توضیح دهد. در مجموع من کتاب *شوارق* را برای حوزه نه تنها خوب، بلکه لازم می‌دانم؛ البته به شرطی که کسی بخواهد کار کند. اگر کسی بخواهد آشنایی مختصری با کلام پیدا کند، نیازی به *شوارق* ندارد. گفتنی است *گوهر مراد محقق لاهیجی* هم کتاب خوبی است.

▪ گوهر مراد در کجای این سیر قرار خواهد گرفت؟

استاد: اگر *گوهر مراد* را بعد از *شوارق* بخوانید شاید مفیدتر باشد. *گوهر مراد* کتاب فارسی است؛ اما متن سنگینی دارد و بسیاری از تحقیقات خود لاهیجی در این کتاب آمده است.

شما پرسیدید چه کتاب‌هایی باید در کلام تألیف شود. در این باره باید گفت متکلمان امروزی توانایی تألیف کتاب‌های کلامی در حد کتاب‌های قدیمی‌ها را ندارند. ما باید سعی کنیم بر همان کتاب‌های قدیمی شرح بنویسیم، همان‌ها را روشن کنیم یا یک بازنویسی کنیم؛ منتها فصل‌هایی هم باید به آن کتاب‌ها ملحق کنیم که در گذشته مطرح نبوده و امروزه مطرح شده است. من معتقدم بعد از اینکه کتاب‌های کلامی خوانده شد، باید استادی قوی، روی کلام کاربردی کار کند. متأسفانه در حوزه هیچ‌کدام از علوم حوزوی کاربردی نیست. فقه و اصول مقداری کاربردی‌اند؛ ولی آنها هم کامل نیستند. مثلا در منطق طلبه‌ها فقط تعریفات را حفظ می‌کنند و وقتی قیاس را به آنها می‌دهی نمی‌شناسند. اگر مغالطه‌ای در آن آمده باشد، نمی‌توانند مغالطه را تشخیص دهند؛ مشکلی است که در حوزه وجود دارد.

برای مقابله با این مشکل اولاً باید کتاب‌ها طوری تدریس شوند که کاربردی شوند؛ چون نویسنده کتاب نمی‌گوید این صغری و این کبرای بحث است. آن استادی که کتاب را تدریس می‌کند باید اینها را تعیین کند تا طلبه در عین اینکه مطالب کلامی را یاد می‌گیرد، روش استدلال را نیز بیاموزد. در این صورت احتیاجی به خواندن کتاب منطق نیز نخواهد داشت. از جمله کارهای خوبی که متکلمان گذشته انجام می‌دادند و امروزه رایج نیست، این است که کتاب کلامی‌شان را به گونه‌ای تألیف می‌کردند که مشتمل بر خیلی از علوم باشد. در واقع بسیاری از مباحث، جزو مباحث کلامی نبود؛ ولی می‌خواستند مدیون کتاب‌های دیگر نباشند؛ مثلا در *شرح مواقف* بحث‌های منطقی آمده است. جلد یک کاملا مباحث منطقی را مطرح می‌کند تا شخص بدون نیاز به مراجعه به کتاب‌های منطقی وارد کلام شود.

بنابراین وقتی کلام می‌خوانید باید در تمام مطالبش مباحث منطقی را تطبیق کنید، نه اینکه بیان کنید؛ چراکه قبل از آن، مطالب منطقیٍ بیان شده است؛ به همین دلیل سعی من بر این است که صغری و کبری را کاملا مشخص کنم، مگر اینکه خیلی واضح باشد. پس هم شنونده بر کاربرد منطق تسلط پیدا می‌کند و هم عبارت کتاب را به‌خوبی می‌فهمد؛ چرا که مطالب کم‌کم تنظیم و مقدمات از یکدیگر جدا شده و بعد به هم ارتباط داده شده است. این کارها باید لابه‌لای خواندن متون انجام شود و اگر نمی‌شود، باید در مرحله کاربردی‌کردن کلام انجام شود و اشکالات مطرح شود. بعضی از مؤسسات اشکالات کلامی زیادی را جمع کرده‌اند و منتظرند کسی به آنها جواب بدهد. این اشکالات باید مطرح شود و تحت نظر استاد و با تلاش دانشجو پاسخ داده شود. چنین برنامه‌هایی باید در حوزه صورت بگیرد؛ یعنی باید اصول و قواعد کلام در ذهن متکلم باشد تا با کمک این اصول بتواند به اشکالات پاسخ دهد یا به قول متکلمانِ قدیم از عقایدش نگهداری کند؛ چون کلام به دو غرض تنظیم شد: یکی حفظ عقاید مسلمانان و دیگری پاسخ به حملاتی که دیگران بر دین وارد می‌کنند. ما بیش از این انتظار نداریم و اگر متکلم بتواند این دو کار را انجام دهد، به وظیفه‌اش عمل کرده است.

▪ کتاب‌های کلامی شیعی از چه زمانی تدوین شد؛ به عبارت دیگر اولین کلام‌نگاران شیعی چه کسانی بودند و از چه دوره‌ای شروع کردند و دغدغه‌هایشان چه بود؟

استاد: بسیاری از استدلال‌های کلامی شیعه را می‌توان در احادیث دید. مثلاً در ادعیه امام زین‌العابدین(علیه السلام) مباحث کلامی وجود دارد و باید استخراج شود. در واقع کلام شیعه فقط عقلی نیست، بلکه مبانی روایی، قرآنی و اجماعی دارد. اصلاً بسیاری از احادیث ما کلامی است؛ یعنی خود امام استدلال کلامی می‌کند. بسیاری از این روایات در کتاب *توحید* صدوق آمده است. وقتی وارد روایات می‌شویم می‌بینیم روایات اعتقادی ما آن‌قدر قوی هستند که بعضی از آنها را حتی با فلسفه‌ها و کلام‌های قوی نمی‌توانیم فهم کنیم و در آخر، دست به دامن عرفان می‌شویم. گاهی ترتیبی درست می‌کنیم تا مطلب حل شود. ما حدیث‌های کلامی بسیار قوی‌ای داریم. به نظرم متکلم باید این روایات کلامی را به‌عنوان مقدمه بخواند و برداشت‌های روایی، ذی‌المقدمه قرار بگیرند. همین کتاب *توحید* صدوق یا کتاب *تحف العقول* ابن شعبه از جمله کتاب‌هایی‌اند که مباحث اعتقادی را از ائمه نقل می‌کنند و کتاب‌های بسیار سنگینی‌اند.

▪ آیا این ضرورت دارد که در کلام ـ همان‌طور که در فقه رایج است ـ کرسی‌های اجتهاد راه بیندازیم که متمرکز بر منابع وحیانی کلامی باشد؟

استاد: متأسفانه در حوزه رایج شده است که می‌گویند ما روایات را خودمان مطالعه می‌کنیم و احتیاجی به استاد نداریم. اگر این حرف را بتوانیم در روایات اخلاقی ـ اجتماعی و امثال آن قبول کنیم، حتماً در روایات اعتقادی نمی‌توانیم قبول کنیم. به نظرم در فهم روایات اعتقادی با وجود استاد هم مشکل داریم. در اینجا باید استاد فوق‌العاده



در حوزه رایج شده است که می‌گویند ما روایات را خودمان مطالعه می‌کنیم و احتیاجی به استاد نداریم. اگر این حرف را بتوانیم در روایات اخلاقی ـ اجتماعی و امثال آن قبول کنیم، حتماً در روایات اعتقادی نمی‌توانیم قبول کنیم.

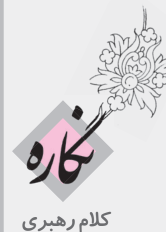
قوی باشد. متأسفانه روی چنین روایاتی کار نشده است. من از یکی از افرادی که تمام عمرش را در روایت گذرانده است و به قول خودش سی سال متمرکز بر روایات بوده و به هیچ کتاب دیگری نپرداخته است، پرسیدم: کتاب *توحید صدوق* را خوانده‌ای؟ گفت: نه، چون چیزی از آن را نمی‌فهمم. یک کلمه‌اش را نمی‌فهمم. چنین کسی سی سال فقط حدیث کار کرده است؛ اما روایت‌های اعتقادی و کلامی را نمی‌تواند بفهمد. در واقع خودش اعتراف می‌کند که کلمه‌ای از آن را نمی‌فهمد. به نظرم الان چنین روایاتی کاملاً متروک مانده است، حتی در بین محدثان؛ چرا که محدث قوی خیلی نداریم و آنهایی هم که هستند، به احادیث اعتقادی خیلی کار ندارند و این احادیث امروز فهم نمی‌شود. در قدیم این طور نبوده، قاضی سعید قمی را نگاه می‌کنید روی توحید شرح زده، مرحوم سید نعمت الله جزایری همچنین، بزرگان دیگر نیز.

■ اینان کرسی تدریس نیز داشته‌اند؟

استاد: بعید نیست. احتمالا قاضی سعید درس می‌داده است. شرح مرحوم سیدنعمت‌الله جزایری شرح روایی است؛ اما شرح مرحوم قاضی سعید عقلی است. قاضی سعید به تمام جملات کتاب توجه دارد؛ ولی مرحوم جزایری که بعضی از جملات را واضح می‌بیند یا روایتی ذیلش نمی‌یابد، رها می‌کند و توضیح نمی‌دهد. در مجموع شرح مرحوم جزایری توحید را حل نمی‌کند؛ اما شرح مرحوم قاضی سعید تا حد زیادی توانسته است این مسئله را حل کند؛ ولی قاضی سعید عقلی بحث کرده است و خیلی قابل اطمینان ما نیست؛ چون بالأخره از قواعد کلامی و فلسفی و عرفانی استفاده می‌کند؛ اگرچه شرحش با متن روایت سازگاری دارد و این‌گونه نیست که بگوییم حرف دیگری بیان می‌کند. در واقعِ همان متن را تبیین می‌کند؛ اما نمی‌توانیم بگوییم واقعا امام نیز همان را اراده کرده است.

از کسانی که بر *اصول کافی* شرح نوشته‌اند ملاصالح مازندرانی و ملاصدرا است. مرحوم مجلسی نیز شرح مختصری نوشته است. مرحوم صدرا شرح خوبی نوشته است؛ اما به نظرم شرح ملاصالح بهتر از شرح ملاصدرا است؛ چون هم از احادیث استفاده کرده و هم ناظر به کلام صدرا سخن گفته است. می‌توان گفت تمام کلام صدرا را به طور خلاصه در کتابش آورده و جاهایی را که قبول نداشته رد کرده است. بسیار کتاب جالبی است.





کلام رهبری

تدوین علم کلام، مناسب با پرسش‌ها و مسائل روز

دیگران، چقدر در زمینه فلسفه و کلام و کلام جدید و فلسفه دین و مباحث دین‌شناسی و سایر زمینه‌ها، مطلب نوشته‌اند و چقدر کار کرده‌اند! ممکن است همه اینها، غلط باشد؛ امّا بالأخره، یک متاع فکری و موج فکری است که بخشی از فضای ذهن جامعه را اشغال خواهد کرد. شما در حال حاضر، کجایید؟ چطور می‌خواهید با این‌ها مقابله کنید؟ کجاست عبدالجلیل رازی قزوینی که «النقض» مناسبِ این زمان را هم بنویسد؟ و نه یک کتاب، بلکه ده هزار کتاب در این زمینه‌ها، نوشته شود؟

[نیاز] زمان ما چِیست؟ ما چه لازم داریم؟ ما دو چیز، لازم داریم؛ هر دو را هم باید حوزه برای ما فراهم بکند:... دوم، کلام؛ امروز، شـــبهه وجود دارد؛ امروز، ما تفسیر لازم داریم؛... ما امروز، یک تفسیر صافی لازم داریم؛ فیض در زمان خودش، «تفسیر صافی» نوشت؛ ما امروز، یک تفسیر صافی نداریم!... امروز با توجّه با مسائل، سؤال‌ها و اشکالاتی که وجود دارد، برای توقّعاتی که انسان می‌خواهد از قرآن به دســت بیاورد، یک تفسیر صافی لازم داریم. شما از تفسیر شروع کنید؛ حتّی به مسائل گوناگون- مسائل کلام- بروید.

امروز، مســائل کلامی فراوانی وجود دارد؛ شــبهه هســت؛ همین حرف‌هایی که می‌زنند، همین سؤالاتی که می‌کنند؛... ما جواب سؤالات را از صندوقچه ذهن خودمان می‌دهیم [که] گاهی محدود و گاهی ناقص است؛ خودِ آدم خیال می‌کند جواب، کامل است! چــون توجّه به جوانب نــدارد؛ اگر دو کتابِ دیگر مطالعه کرده بودیم، جوابی که می‌دادیم، عالمانه‌تر، کامل‌تر، به‌روزتر و احیاناً درست‌تر بود!

▪ **دربــاره نــگاه تطبیقی کلام شــیعه بــا کلام اهل‌ســنت بگویید. در ایــن باره چه پیشــنهادی دارید؟**

استاد: *شــرح مواقف* متعلق به اهل‌ســنت اســت. کلام اهل‌ســنت قوی اســت؛ چون تا زمان *شــرح مواقف* همه مطالب کلامی جمع شــده اســت. خوبی *شــرح مواقف* در این اســت که اگرچــه کتابــی اشــعری اســت، مبانی دیگــر مذاهب کلامــی را بدون تعصب تحلیــل می‌کند؛ حتــی در جاهایــی مبانــی شــیعه را مــی‌آورد. مبانی معتزلــه را نیز زیــاد مــی‌آورد. در هیچ جا به کســی توهیــن نمی‌کنــد؛ البتــه در دو جــا حس کــردم کــه از این روش خارج شــده اســت؛ اما در کل نــه بــه معتزلــه بــد می‌گویــد و نه به شــیعه. به صــورتِ علمی بحث می‌کنــد و گاهی کلمــات معتزلــه را قبــول می‌کنــد و گاهــی نظر شــیعه را. نوعاً نظر اشــعریه را قبــول می‌کند. *مقاصــد* نیــز کتــاب خوبی اســت. کتــاب *مقاصــد* در بعضــی از قســمت‌ها مطالــب را بهتر از کتــاب *مواقــف* بیان کرده اســت؛ منتهــا عرض کردم که عبارات ســنگینی دارد. کتاب *شــرح المقاصــد* هــم متنش و هم شــرحش از تفتازانی اســت. هــر دو عبارات ســنگینی دارند.

▪ **اگــر بخواهیــد بــه طلابی کــه این مســیر را برگزیده‌انــد، توصیــه‌ای بکنید، چه خواهیــد گفــت؟ بــا توجــه به اینکــه مراکــز تخصصــی حــوزوی یا دانشــگاهی، مدعــی ورود تخصصــی در دانش کلام هســتند و بســیاری از دغدغه‌های علمی، تحــت ادبیــات کلام جدید مطرح می‌شــود و تمایــل به این نوع مطالعات بیشــتر اســت. دربــاره رابطه این موقعیت و ضــرورت و اهمیت مراجعه به پیشــینیان چه پیشنهاداتی دارید؟**

استاد: بســیاری از این اشــکالاتی که امروزه با ادبیاتی جدید مطرح می‌شــود، در قدیم مطرح بــوده اســت. تقریبــا تمام اشــکالات را متکلمــان قدیم بیــان کرده‌انــد. وقتی اقوال گذشــته را می‌بینیــم، پــی می‌بریم بســیاری از مباحث در قدیم مطرح شــده اســت؛ منتها یا بــه آن توجه نشــده یــا اینکــه منقرض شــده اســت؛ امــا امروز دوبــاره زنده شــده اسِت. ما اگر نوشــته‌های خودمــان را کامــل کنیــم، بســیاری از مشــکلات حــل می‌شــود؛ مثــلاً اگــر مباحــث کلامی مطرح‌شــده در کتاب‌هــا را بــا آنچــه در جامعه مطرح می‌شــود، تطبیق دهیم، دســت‌کم قدرت ایجــاد شــبهه و دفــع شــبهه را پیــدا می‌کنیــم؛ امــا ایــن در کتاب‌هــای امــروزی نیســت. من نمی‌دانــم چــرا این‌طــوری اســت. کتاب‌هــای قدیمــی راه را بــرای اجتهــاد بــاز می‌کردند، چه در فقــه و چــه در علــوم دیگــر. مــن هنــوز معتقــدم کتــاب *معالم* و *قوانیــن* که از حــوزه جمع شــد، بســیار قوی‌تــر از کتــاب *اصــول فقــه* اســت. آن کتاب‌هــا ســازنده‌تر بودنــد تــا ایــن. با اینکــه *اصــول فقــه* به چیزی پرداخته اســت کــه *قوانیــن* و *معالم* بــه آن نپرداخته‌انــد، آن دو کتــاب طلبــه را بیشــتر بــه ســمت اجتهاد پیــش می‌برد. بــه همین دلیل اســت کــه می‌گویم کتاب‌هــای قدیمــی را بایــد احیــا کــرد. راه اساســی‌اش همان ایجــاد رغبت در طلبه‌ها اســت.

شــما فرمودیــد در حواشــی حوزه توجهی به کلام شــده اســت. ببینیــد من در حوزه، دانشــگاه ســال‌ها بوده‌ام. هیچ‌کدام اینها مانند حوزه موفق نبوده اســت، نه دانشــگاه و نه مؤسســه‌های تخصصــی. ایــن حــرف را از روی تعصب نمی‌گویم، بلکه علتش روشــن اســت. حــوزه از اول بســم الله کتــاب تــا آخــر را می‌خواند؛ امــا اینها در هر ترمی شــانزده واحــد می‌گذرانند. بعد هم کل کتــاب را در همــان شــانزده واحد بایــد تمام کننــد؛ در حالی که بســیاری از مطالب کتاب می‌مانــد. آن وقــت سعی‌شــان بر این اســت که متخصص در کلام درســت کننــد. راهش این نیســت، بلکــه بایــد از روش حوزه اســتفاده کنند. اینکــه فرمودید در مراکز تخصصی مســائلی مطــرح شــده اســت، بــه نظــرم ناقص اســت. ما بایــد حــوزه را بــارور کنیــم؛ منتها بایــد افراد خاصــی را انتخــاب کنیــم کــه عمومی‌هــا را خوانــده باشــند و بعــد از آنکه تخصــص گرفتند، کلام را تخصصی و خوب و با رغبت بخوانند. آنگاه اســتعدادهای کلامی باید جســتجو شــود. طلبــه یــا دانشــجو اگر اســتعدادش را دارد، برایش ســرمایه و وقــت بگذاریم تا فــردا جوابگوی بســیاری از شــبهات باشــد. ما در گذشــته در بحث امامت، مهاجم بوده‌ایم؛ اما الان منفعل‌ایم. دیگــران بــه مــا هجــوم می‌آورنــد و مــا جــواب نداریــم. علتش همین اســت کــه کلام عقب اســت. مــن بعضــی از کتاب‌هــای کلامی اهل‌ســنت را دیده‌ام که امروزه نوشــته شــده اســت. بــا اینکــه جمعیت زیــادی براِی تألیف مشــغول فعالیت می‌شــوند، بــاز هم دیده میِ‌شــود این کتاب‌هــا غلــط دارنــد. اصــلا در شــمردن ائمــه مــا مشــکل دارنــد. خب مــا تقریبــا قوی‌ترین رقیــب اهل‌ســنت‌ایم. آنهــا بایــد بیشــتر توجه‌شــان به ما باشــد و ما هــم بیشــترین توجه‌مان بــه ائمــه اســت. چطور می‌شــود رقیــب ما امام ما را نشناســد. اسمِ امــام باقر(علیه الســلام) را احمــد بن‌الباقــی ذکــر می‌کننــد. امــام جواد(علیــه الســلام) را اصــلا ذکــر نمی‌کننــد. حضرت فاطمه(علیهــا الســلام) را جــزو ائمه قرار می‌دهنــد. جمعیتی کار کرده‌انــد و اعتراضاتی قوی بر شــیعه وارد کرده‌انــد؛ در حالــی کــه بــه آنها جــواب نمی‌دهیــم. در این باره خودمــان مقصریم؛ چــرا کــه توانایــی پاســخ بــه این شــبهات را کســب نکرده‌ایــم. باید زحمــت کشــید و دیگران را ترغیــب کــرد. مراکــز تخصصی باید تغییــر روش دهند و بــه روش حــوزوی درس بخوانند. بایــد از اول کتــاب تــا آخر کتــاب را تدریس کنند. کلام خیلی مهجور شــده اســت. منطق نیز مهجوریتــش کمتر از کلام نیســت. من در کلاســم تــا جایی که توانســته‌ام طلبه‌ها را ترغیب بــه خوانــدن کــرده‌ام؛ ولی آن‌چنان نتیجه نداده اســت. می‌بینــم که دم بــه دم چهره‌ها عوض می‌شــود. طلبه‌هــا حوصله خواندن همــه کتــاب را ندارند!



نسبت‌سنجی علم کلام و فلسفه اسلامی

حجت‌الاسلام والمسلمین محمدرضا مصطفی‌پور*

اشاره

این مقاله در صدد بیان این مطلب است که اولاً تعریف فلسفه و کلام چیست؟ و این دو علم در پی پاسخ دادن به چه مسائلی‌اند؟ و ثانیاً چه تفاوت‌هایی بین آنها وجود دارد؟ از این رو در آغاز، علم فلسفه و کلام تعریف می‌شود و سپس به تفاوت‌ها و احیاناً تشابه‌های آنها پرداخته می‌شود.

اگرچـه انسـان وقتـی از مـادر متولد می‌شـود چیـزی نمی‌داند و فاقـد هـر گونـه علم و دانش اسـت، بـا سـرمایه‌هایی آفریده شـده اسـت کـه می‌تواند بـا آن به کسـب دانش بپـردازد و آن سـرمایه‌ها حـواس و عقـل اسـت. بـا حـواس به محسوسـات آگاهـی می‌یابـد و بـا عقـل آنهـا را تحلیـل و بر آنها اسـتدلال می‌کنـد.[۱]

آدمیـان افـزون بـر حـواس و عقـل از گرایـش بـه علـم نیـز برخوردانـد کـه آن گرایـش وی را بـه جسـتجوگری و پرسشـگری وا مـی‌دارد تـا با طرح پرسش‌ها، حس و عقل را بـرای کسـب دانش‌هـا فعال کنـد و مجهـولات قـوا را تبدیل بـه معلومات سـازد. بر اسـاس میل به پرسشـگری و جسـتجو و داشـتن سـرمایه حـس و عقـل، آدمیـان در مرحلـه اول بـه علـوم گوناگـون دسـت یافته‌اند و در مرحله بعد سـبب توسـعه و پیشـرفت و بالندگـی دانش‌هـا شـده‌اند. این علـوم گوناگون برخـی مربـوط بـه «هسـت و نیسـت‌ها» و برخـی مربـوط به «بایدهـا و نبایدها» اسـت.

از جملـه علومـی کـه بـه هسـت و نیسـت‌ها می‌پـردازد، علـم فلسـفه و کلام اسـت. اولی هسـتی مطلـق را از آن جهت که هسـتی مطلـق اسـت، موضوع مطالعه قـرار می‌دهـد و دومی هسـتی خـاص را بررسـی می‌کنـد. در ایـن مقالـه در صـدد بیـان ایـن مطلبایـم کـه اولاً تعریف فلسـفه و کلام چیسـت و ایـن دو علـم در پـی پاسـخ‌دادن بـه چـه مسـائلی‌اند و ثانیـاً چـه تفاوت‌هایـی بیـن آنها وجـود دارد؛ از ایـن رو در آغاز، علم فلسـفه و کلام را تعریـف می‌کنیـم و سـپس بـه تفاوت‌هـا و احیانـاً تشـابه‌های آنهـا می‌پردازیـم.

تعریف فلسفه

بـرای فلسـفه تعریف‌هـای گوناگونـی ارائه شـده اسـت که به برخـی از آنها اشـاره می‌شـود:

۱. فارابـی حکمـت و فلسـفه را دانـش احکامِ موجـود به لحاظ هسـتی آنهـا می‌دانـد. وی با توجه به اینکه گذشـتگان فلسـفه را بـر جامـع علوم اسـتدلالی اطـلاق می‌کردند و شـامل علوم طبیعـی و الهـی و منطقـی و ریاضـی و سیاسـی می‌دانسـتند، می‌نویسـد: رشـته فلسـفه تمـام علـوم اسـتدلالی یادشـده را اسـتنباط و اسـتخراج می‌کنـد، بـه گونـه‌ای کـه چیـزی از موجودهـای جهـان یافـت نمی‌شـود، مگـر آنکـه فلسـفه در تحقیـق آن دخالـت داشـته و بـر آن هدفـی دارد و از آن بـه مقـدار توان بشـری آگاه شـده اسـت.[۲]

وی پـس از آن می‌گویـد: «فالحـدّ الـذی قیـل فـی الفلسـفه انهـا العلـم بالموجـودات بمـا هـی موجوده، حد صحیح یبین عـن ذات المحـدوده و یـدل علـی ماهیتـه».[۳] یعنـی تعریفـی کـه در فلسـفه گفته‌انـد (علـم بـه موجـودات از آن جهـت که موجودنـد)، تعریفـی درسـت اسـت و ذات فلسـفه را بیـان و به ماهیـت آن راهنمایـی می‌کنـد.

فارابـی در کتـاب دیگـرش *فصـول منتزعـه*، فلسـفه را علـم بـه ارزشمندتریـن موجودات می‌دانـد و می‌نویسـد: «الحکمه علـم الاسـباب البعیـده التـی بهـا وجـود سـایر الموجـودات کلّهـا و وجـود الاسـباب القریبـه للاشـیاء ذوات الاسـباب: فلسـفه و حکمـت علـم بـه اسـباب بعیـده‌ای اسـت کـه دیگر موجـودات بـه وسـیله آنهـا موجـود می‌شـوند و علم بـه وجود اسـباب قریبـه‌ای کـه برای اشـیای دارای اسـباب، علـت قرار می‌گیرنـد».[۴]

۲. بوعلی سینا سه تعریف برای فلسفه بیان کرده است:

الـف) فلسـفه و حکمـت بهتریـن علم بـرای شـناخت بهترین معلوم اسـت.

ب) فلسـفه و حکمـت صحیح‌تریـن معرفـت و متقن‌تریـن آن اسـت.

ج) فلسفه علم به اسباب آغازین برای همه اشیا است.[۵]

بـه طـور خلاصـه، فلسـفه افضـل علـوم اسـت؛ زیـرا علمـی برهانـی و قطعـی اسـت و بـه شـناخت افضـل معلومـات

---

* محمدرضـا مصطفی‌پـور، دانـش آموختـه حـوزه علمیـه و مـدرس و عضـو گروه کلام مجمع عالی حکمت اسـلامی اسـت. بررسـی تفاسـیر مختلف از خاتمیـت، اسـلام و اخـلاق جهانـی، برهـان قانـع از نظـر قـرآن و تاثیـر و تأثر کلام و فلسـفه بـر یکدیگر از جملـه فعالیت‌ها و آثار علمی ایشـان اسـت.







از جمله علومی که به هســت و نیست‌ها می‌پردازد، علم فلســفه و کلام است. اولی هســتی مطلق را از آن جهت که هســتی مطلق است، موضوع مطالعه قرار می‌دهد و دومی هستی خاص را بررسی می‌کند.





فلســفه دانشی تکروشی اســت؛ یعنی روش آن اســتدلال برهانی است که از آن به روش تعقل نیز یاد می‌شود؛ اما کلام از روش‌های متعدد استفاده می‌کند.



می‌پـردازد؛ زیـرا خـدا کـه نخستین سـبب پیدایـش اشـیا اسـت و با ایـن علم شـناخته می‌شـود، بافضیلت‌تریـن معلـوم اسـت.

۳. صدرالمتالهیـن(ره) می‌گویـد حکمـت بـر معانـی متعـدد اطـلاق می‌شـود؛ از جملـه گاهـی بـر علـم نیکـو و عمـل صالـح اطلاق می‌شـود. او در *اسفار* می‌نویسـد: فلسـفه اسـتکمال نفـس انسـانی اسـت بـه معرفت حقایـق موجودات، بـه طور تحقیـق نه گمان و تقلیـد و بـه قـدر تـوان بشـری. وجود انسـان دارای دو جهـت معنوی و مادی اسـت و روح او نیـز دارای دو جهـت تعلـق بـه مـاده و تجـرد از آن اسـت. حکمت نیـز به دو فن نظـری و عملی تقسـیم می‌شـود.[۶]

۴. علامـه طباطبایـی(ره) فلسـفه را علمـی می‌دانـد کـه در آن از هستی‌شناسـی و بـود و نبـود اشـیا بحـث می‌شـود و سـنخ اسـتدلال آن برهانـی اسـت و موضـوع و محمـول مسـائل آن حقایـق کلـی اسـت نه امور جزئی. او نیـاز به فلسـفه را زدودن غبار اشـتباه در هستی‌شناسـی می‌دانـد؛ زیـرا گاهـی بـر اثـر غفلـت و عـدم رعایـت موازیـن برهان، موجـودی معـدوم یـا معدومـی موجـود تلقی می‌شـود. پـس فلسـفه میـزان تشـخیص موجـود از معـدوم اسـت؛ از ایـن رو فراگیـری آن لازم و ضـروری اسـت، چنان‌که گاهی موجـود حقیقـی بـا موجـود اعتباری خلط می‌شـود و فلسـفه تـرازوی خوبی اسـت برای جداکـردن موجـود حقیقـی از موجـود اعتباری.[۷]

از مجموعـه ایـن تعریف‌ها اسـتفاده می‌شـود کـه فلسـفه جهان‌بینی اسـت و جهان‌بینی متفـرع بـر شناخت‌شناسـی اسـت کـه از روش برهانـی بـرای انسـان حاصل می‌شـود و هـدف آن اسـتکمال نفـس انسـانی در بعد اندیشـه و عمل اسـت.

موضوع فلسفه و حکمت

موضـوع هـر علـم آن چیزی اسـت که از اعـراض ذاتی آن بحث می‌شـود؛ یعنی امـوری که بدون واسـطه بـر آن (موضـوع) عـارض می‌شـود و در آن علـم از آن گفتگو می‌شـود. موضوع فلسـفه را موجـود مطلق دانسـته‌اند؛ زیرا تمام مسـائل این علم حـول این محور می‌چرخد؛ بـرای مثال اینکه وجـود اصیـل اسـت یا اینکه وجـود واحد اسـت، اصالـت و وحدت از عـوارض وجود اسـت یا وقتی گفتـه می‌شـود وجود واجب اسـت یـا ممکن، همه اینهـا از عـوارض وجود به حسـاب می‌آیند.

هدف و غایت فلسفه

هـدف و غایـت فلسـفه دو چیـز اسـت: یکی شـناخت موجـودات به طـور کلـی و دیگری تشـخیص موجـود حقیقـی از موجـود غیـر حقیقی. ناگفتـه نمانـد فلسـفه دارای دو بخش اسـت: بخـش امـور عامـه کـه به مباحـث مربـوط به هستی‌شناسـی مطلـق می‌پـردازد و بخـش دوم کـه راجـع به خداشناسـی اسـت کـه از آن بـه الهیـات بالمعنی الاخـص تعبیر می‌شـود. در بخـش امور عامه، غایت فلسـفه شـناخت موجـود مطلق و جداسـازی موجود حقیقـی از موجـود اعتباری و وهمی اسـت.[۸]

تعریف علم کلام

همان‌طـور کـه بـرای فلسـفه و حکمـت تعریف‌هـای فراوانـی ارائـه شـده اسـت، برای علـم کلام نیـز تعریف‌هـای گوناگونـی بیـان کرده‌انـد کـه در ایـن نوشـتار بـه برخی از آنهـا اشـاره می‌کنیـم.

۱. فارابی در تعریف کلام می‌نویسد: کلام صناعتی است که انسان به وسیله آن می‌تواند به اثبات آرا و افعال معینی بپردازد که واضع ملت (شارع مقدس) به آنها تصریح کرده است. نیز به وسیله آن می‌تواند دیدگاه‌های مخالف آرا و افعال یادشده را باطل کند.[9]
۲. مرحوم شیخ مفید تعریف علم کلام را این‌چنین بیان می‌کند: کلام دانشی است که از طریق استدلال، برهان و جدل به طرد باطل می‌پردازد.[10]
بر اساس تعریف فارابی علم کلام دو نقش ایفا می‌کند: ۱. اثبات اعتقادات دینی، ۲. ابطال عقاید مخالفان؛ اما بر اساس تعریف شیخ مفید، علم کلام به ابطال آرا و عقاید مخالفان می‌پردازد؛ علاوه بر آنکه شیخ مفید به روش کلام نیز اشاره کرده و آن را استفاده از برهان و استدلال و جدل دانسته است.
۳. قاضی عضد ایجی در *مواقف الکلام*، کلام را علمی می‌داند که با آن می‌توان عقاید را از طریق اقامه دلایل دینی و رد شبهات اثبات کرد.[11]
۴. تفتازانی در *شرح المقاصد* کلام را علم به عقاید دینی از طریق ادله یقینی می‌داند.[12]
۵. میرسیدشریف جرجانی سه تعریف برای علم کلام ذکر می‌کند:
الف) علمی که از ذات و صفات خداوند متعال و احوال ممکنات مانند مبدأ و معاد، طبق قانون اسلام بحث می‌کند.
ب) علم ناظر به اموری که معاد و متعلقات آن مانند بهشت و دوزخ، صراط، میزان، ثواب و عقاب را معلوم می‌سازد.
ج) گفته‌اند کلام علم به قواعد شرعی اعتقادی است که از طریق ادله به دست می‌آید.[13]
۶. عبدالرزاق لاهیجی در تعریف کلام می‌گوید: شایسته‌تر آن است که گفته شود کلام صناعت نظری است که با آن می‌توان عقاید دینی را اثبات کرد.[14]
مرحوم لاهیجی در *گوهر مراد* می‌نویسد: اما علم کلام بر دو وجه اعتبار شد: یکی کلام قدما و دیگر کلام متأخرین؛ اما کلام قدما صناعتی باشد که قدرت بخشد بر محافظت اوضاع شریعت به دلایلی که متوقف باشد از مقدمات مسئله مشهوره در میان اهل شرایع، خواه منتهی شود به بدیهیات یا نه و این صناعت را مشارکتی با حکمت نبود.[15] همو در تعریف کلام متأخران گوید: علم است به احوال موجودات بر نهج قوانین شرع.[16]
۷. مرحوم شهید مطهری در تعریف علم کلام می‌نویسد: علم کلام علمی است که درباره عقاید اسلامی بحث می‌کند، آنها را توضیح می‌دهد، درباره آنها استدلال می‌کند و از آنها دفاع می‌نماید.[17]
با توجه به تعریف‌های گوناگونی که از علم کلام شده، روشن می‌شود برخی از این تعریف‌ها به موضوع علم کلام ناظر است و برخی به روش علم کلام توجه دارد و برخی به وظایف علم کلام؛ برای مثال تعریف‌های سه‌گانه میرسیدشریف به موضوع علم کلام، یعنی ذات و صفات خداوند متعال و احوال ممکنات مانند مبدأ و معاد و مسائل مربوط به معاد مانند بهشت و دوزخ و صراط و میزان و ثواب و عقاب و... توجه دارد و تعریف فارابی ناظر به هدف علم کلام، یعنی اثبات عقاید دینی و دفاع از آن است. برخی نیز به وظایف علم کلام نظر دارند؛ مانند تعریف شهید مطهری که وظایف علم کلام را توضیح عقاید اسلامی و استدلال بر آن و دفاع از آن می‌داند.

موضوع علم کلام

در اینکه موضوع علم کلام چیست و آیا موضوع دارد یا ندارد و اگر دارد موضوع آن واحد است یا متعدد، اختلاف نظر وجود دارد؛ اما مشهور آن است که این علم دارای موضوع است. خواجه‌نصیر و مرحوم شهید مطهری به تعدد موضوع آن قائل‌اند. از نظر خواجه‌نصیر موضوع علم کلام ذات باری تعالی است و برخی موضوع آن را موجود بماهو موجود می‌دانند و برخی دیدگاه‌های دیگری دارند؛ اما می‌توان گفت: موضوع علم کلام ذات و صفات و افعال خداوند یا عقاید ایمانی است که آن نیز به ذات و صفات خداوند باز می‌گردد.

غایت علم کلام

مهم‌ترین هدف‌های علم کلام و غایات آن را این‌چنین برشمرده‌اند:
۱. دین‌شناسی تحقیقی و معرفت تفصیلی به معارف دین، به‌خصوص خداشناسی که افضل فرائض است و ثمره عملی و تربیتی آن، رسوخ بیشتر اعتقاد به خدا و در نتیجه اخلاص در اعمال است؛
۲. راهنمایی و ارشاد حق‌جویان و الزام و اقناع معاندان؛
۳. تبیین و اثبات عقاید دینی و دفاع از آن؛
۴. اثبات موضوع علوم دیگر، به این معنا که همه علوم دینی در اثبات موضوعشان نیازمند علم کلام‌اند؛ زیرا تا وجود خدا و صفات کمال او و ضرورت تکلیف و بعثت و عصمت پیامبران و مانند آن اثبات نشود، موضوع علومی مانند تفسیر، حدیث، فقه و مانند آن اثبات نخواهد شد.

وظایف و مسئولیت‌های کلام و متکلمان

با توجه به تعریف و اهداف علم کلام، وظایف این علم عبارت است از:
۱. استخراج و استنباط گزاره‌های اعتقادی از منابع دینی؛
۲. تنظیم و فصل‌بندی گزاره‌ها؛
۳. تبیین و توضیح گزاره‌ها؛
۴. اثبات مدعیات گزاره‌ها از طریق عقل و نقل؛
۵. دفاع از گزاره‌ها و پاسخ به شبهه‌ها.[18]

روش علم کلام

در علم کلام برای اثبات عقاید دینی و دفاع از آن از روش‌های گوناگونی چون استدلال، برهان، تمثیل، خطابه و جدل و عقل و نقل می‌توان استفاده کرد.

تفاوت فلسفه و کلام

با توجه به مباحث پیشین می‌توان بین فلسفه و کلام تفاوت‌های گوناگونی را برشمرد که در ذیل به آنها اشاره می‌شود:

۱. تفاوت در موضوع

عموماً موضوع فلسفه را وجود بماهو وجود ذکر کرده‌اند؛ یعنی وجود مطلق بدون هرگونه قیدی موضوع فلسفه است؛ گرچه در الهیات به معنای اخص، از وجود خدا نیز بحث می‌شود؛ اما موضوع علم کلام اصول و عقاید دینی است؛ یعنی در کلام از ذات خدا و صفات و افعال او بحث می‌شود.

۲. تفاوت در روش

فلسفه دانشی تک‌روشی است؛ یعنی روش آن استدلال برهانی است که از آن به روش تعقل نیز یاد می‌شود؛ اما کلام از روش‌های متعدد استفاده می‌کند. برای اثبات برخی مسائل مانند اثبات وجود خدا از برهان و استدلال استفاده می‌کند. در برخی مسائل نیز از روش خطابه و مقبولات بهره می‌گیرد و گاهی نیز از روش جدل و مقبولات و مسلمات استفاده می‌کند. گاهی نیز از عقل برهانی یا استقرا و تمثیل بهره می‌برد و گاهی از تعقل استفاده می‌کند. حتی در اثبات برخی مدعیات دینی ممکن است از تجربه نیز بهره ببرد؛ مانند آنچه قرآن در موضوع تکوین جنین و مراحل تکامل آن می‌گوید. به طور طبیعی برای اثبات آن از روش تجربی باید استفاده کرد. گاهی نیز از تاریخ برای اثبات برخی مسائل کمک گرفته می‌شود؛ مانند امامت بلافصل علی بن‌ابیطالب(علیه السلام) که با روش عقلی و تاریخی به تبیین و اثبات آن اقدام می‌کنند.

۳. تفاوت در هدف و غایت

هدف فلسفه حصول معرفت و کمال قوه نظری است؛ از این رو شناخت حقایق موجودات جهان هستی و تمیز حقایق از اعتباریات و وهمیات، غایت فلسفه محسوب می‌شود؛ اما هدف علم کلام در درجه اول اثبات حقایق دینی و در درجه بعد دفاع از آن است. ناگفته نماند این تفاوت‌ها مربوط به کلام متقدمان است؛ اما کلام متأخران به فلسفه اسلامی بسیار نزدیک شده است و در موضوع و هدف اشتراک دارند و اختلاف در مقدمات و دلایل است؛ زیرا در فلسفه



مقدمـات اسـتدلال، یقینـی اسـت و مقدمـات اسـتدلال در کلام عـلاوه بـر یقینیـات، مسـلماتِ و مشـهورات شـرع اسـت و از تعریفی که متأخـران از علـم کلام ارائه کرده‌اند ـ و آن را علـم بـه احـوال موجـودات بر نهج قوانین شـرع دانسـته‌اند و در مقابل، فلسـفه اسـلامی را علـم بـه احـوال موجـودات بـه قـدر طاقت بشـری دانسـته‌اند ـ می‌تـوان نتیجـه گرفت علـم کلام محـدود بـه قوانین شـرع اسـت و حدود فلسـفه همـان حدود عقـل و طاقت بشـر اسـت.

از جهتی دیگر می‌توان تفاوت‌های زیر را بین کلام و فلسفه بیان کرد:

۱. کلام علمـی درون‌دینـی اسـت؛ یعنـی بـرای اثبـات عقاید دیـن خاص و دفـاع از آن تاسـیس شـده اسـت؛ ولـی فلسـفه علمـی برون‌دینـی اسـت و در اصـل بـا دیـن کاری نـدارد و بـه گفتـه حضـرت آیـت‌الله جـوادی فلسـفه در اصل بی‌طـرف اسـت؛ گرچه در نهایـت بـه الهی‌شـدن یـا الحادی‌شـدن منتهـی می‌شـود. در ایـن صـورت اگـر فلسـفه الهـی شـد، برخـی از مباحـث فلسـفه بـا کلام مشـترک خواهـد بـود؛ از ایـن رو فلسـفه اسـلامی ماننـد کلام اسـلامی از خـدا و معـاد بحـث می‌کنـد، با ایـن تفاوت که فلسـفه در صـدد دفـاع از دیـن نیسـت، بلکـه کار او کشـف حقیقت اسـت.

۲. فلسـفه علـم مقـدم بر دین اسـت و کلام متأخر از آن اسـت؛ یعنی این فلسـفه اسـت کـه وجـود خـدا و صفـات او را اثبـات می‌کنـد و ضـرورت وجـود دین را کشـف می‌کند و فیلسـوف را ملـزم می‌کنـد در پـی یافتـن دین حق باشـد؛ امـا کلام بعد از آنکه کسـی دیـن را پذیرفـت، شـکل می‌گیـرد و از آن دفـاع می‌کند.

۳. فلسـفه بـه معنـای حقیقـی از برهـان عقلـی تبعیـت می‌کنـد؛ امـا در کلام افـزون بر برهـان از جـدل و خطابـه نیـز اسـتفاده می‌شـود؛ زیـرا هـدف متکلـم عـلاوه بـر اثبات عقایـد دینـی، دفاع از آن اسـت.

۴. فلسـفه در اصل، علمی فردی اسـت؛ یعنی درصدد آن اسـت فیلسـوف را با اسـتدلال و برهـان قانـع سـازد؛ گرچـه بالتبـع بـه اقنـاع دیگـران نیـز می‌پـردازد؛ امـا کلام از آن جهـت کـه بـه دیـن متعهد اسـت، آن را بـرای دیگران اثبـات و از آن دفـاع می‌کند و به اقنـاع دیگـران نیز می‌پـردازد.

۵. متکلمـان می‌تواننـد از آیـه و روایـت به‌عنـوان مـراد اسـتدلال بهـره بگیرنـد؛ امـا در فلسـفه محوریـت بـا عقـل اسـت و ممکـن اسـت از آیـات و روایـات به‌عنـوان مؤید اسـتفاده شود.

نسبت کلام و فلسفه با دین

برخـی می‌پندارنـد متکلمـان متعهـد بـه محتـوای دیـن و اسـلام‌اند؛ امـا فلسـفه و فیلسـوفان در ایـن امـر تعهدی ندارند و لابشـرط‌اند؛ یعنـی کلام قطعـاً و به‌ناچار مطابق دیـن خـدا و در حفـظ و دفـاع از آن گام برمـی‌دارد و درون‌مایه خود را از دین و شـریعت می‌گیـرد و سـعی می‌کنـد از موضـوع خویـش طبق محتـوا و قانون اسـلام بحـث کند؛ امـا فیلسـوف چنیـن سرسـپردگی و تعهـدی به شـریعت و دین نـدارد، بلکـه گاه حاصل تـلاش علمـی و معرفتـی او مطابـق دیـن و شـریعت اسـت و گاه متفـاوت و متغایر.

در پاسـخ ایـن پنـدار می‌گوییم کسـانی کـه میان فلسـفه و کلام چنین تفاوتـی می‌نهند، در واقـع دیـن اسـلام را بـدون هیچ وجهی بـه سـود کلام و متکلمان مصـادره می‌کنند و خـود را دینـدار و متعهـد بـه دین قلمـداد می‌کنند و فلسـفه و فیلسـوفان را غیر متعهد و لابشـرط نسـبت به آن می‌دانند.

بـا بررسـی تاریـخ علـم کلام از آغـاز تـا کنـون مشـاهده می‌شـود کـه عـده زیـادی از متکلمـان در معـارف دینـی مشـکل جدی دارند. اشـاعره قائل به زیادت صفـات واجب بـر ذات‌انـد و در نتیجـه بـه تعـدد و تکثـر موجود قدیـم معتقد شـده‌اند. برخـی متکلمان بـرای اینکـه بـه دام قدمـای ثمانیـه نیفتنـد، قائل بـه نیابت ذات خـدا از صفات شـده‌اند کـه چنیـن نسـبتی واقعاً مبهم اسـت و ادراک صحیحـی از آن به دسـت نمی‌دهند؛ چون بـه آنـان نسـبت داده شـده کـه در مقـام ذات خـدا منکـر صفاتـی نظیـر علم شـده‌اند و گفته‌انـد خـدا در ذات خـود علـم نـدارد؛ امـا کار عالمانـه می‌کنـد. دربـاره افعال انسـانی برخـی ماننـد اشـاعره جبرگـرا شـده و معتزله قائـل به تفویض شـده‌اند که جبر مسـتلزم کفـر و تفویـض مسـتلزم شـرک اسـت و کفر و شـرک هر دو خلاف اسـلام اسـت.

دربـاره هـادی و راهنمـا و انبیـا مطالـب فـراوان اسـت. برخـی فرقه‌هـای کلامـی انبیـا را معصـوم نمی‌داننـد و صـدور معصیـت و توبـه را بـرای انبیـای عظـام الهـی تجویـز می‌کننـد.

امـا فیلسـوفان اسـلام نـه صفات را زائـد بر ذات می‌داننـد و نـه ذات را نایب صفات، بلکـه بـا دلایـل و براهینـی اثبـات می‌کننـد کـه صفـات خـدا عیـن ذات او اسـت تا از انحـراف بـه شـرک مصـون بماننـد. همچنین در اثبـات اختیار انسـان کوشـیده‌اند و جبـر و تفویـض را منتفـی می‌داننـد و بهتریـن براهیـن را بـرای اثبـات ضـرورت نبـوت بیـان کرده‌انـد؛ بنابرایـن نمی‌تـوان گفـت فلاسـفه متعهـد و ملتـزم به اسـلام نیستند .

آقاعلـی حکیـم کـه در اواخـر دوره قاجـار عهـده‌دار تدریـس فلسـفه در تهـران بـوده اسـت، در پایـان رسـاله «سـبیل الرشـاد فـی علـم المعـاد» می‌گویـد: مـا نه از کسـی شـنیده و نـه در جایـی دیده‌ایـم کـه حکیمی معـاد جسـمانی را منکر شـود. منکر معاد جسـمانی قطعـاً کافـر اسـت و اگـر حکیـم و فیلسـوفی معـاد جسـمانی را منکر شـود، کافـر اسـت؛ چـون دیوانـه اسـت و دیوانه تکلیـف ندارد تـا اتهام کفـر به او روا باشـد؛ زیـرا خـود بـا ادلـه عقلـی ثابت کرده اسـت که انسـان اعـم از فـرد و جامعـه، به وحی و نبـوت نیازمنـد اسـت.[۹۱] چگونـه در برابـر همیـن وحـی کـه ضـرورت آن را ثابـت کـرده بایسـتد و منکـر معـاد جسـمانی شـود و اگـر متکلـم و فیلسـوف هـر دو از عقل در اثبـات مدعیـات خـود اسـتفاده می‌کننـد، نمی‌تـوان گفـت متکلـم به دیـن متعهد و ملتـزم بـه فلسـفه از دیـن و آموزه‌هـای دینـی بیگانه اسـت؛ زیـرا در هـر دو علم دلیل عقلـی اقامـه می‌کنـد و بـه مـدد اسـتدلال و برهـان مطالبـی را روشـن می‌سـازد.[۱۰] از ایـن رو ملاصـدرا می‌گویـد: «لایمکـن الوصـول الـی معرفـه الله و توحیـده و تنزیهـه عـن الکثـره و النقصـان الا باتقـان هـذه المسـاله الشـریفه علی وجـه یطابـق البراهین الحکیمـه و یوافـق القوانیـن النبویـه: رسـیدن بـه معرفـت خـدا و توحیـد و تنزیـه او از کثـرت و نقصـان ممکـن نیسـت، مگر اینکه این مسـئله شـریف طبق براهین فلسـفی اثبـات و اتقـان یابـد و بـا قوانین نبـوی و شـرعی هماهنگ باشـد».[۱۲]

مرحـوم لاهیجـی می‌نویسـد: آنچـه از کلام بعضـی برمی‌آیـد این اسـت که دشـمنی با فلسـفه در اهـل اسـلام از اشـاعره بـود نـه از معتزله چه رسـد بـه امامیه. چگونـه امامیه دشـمن فلسـفه باشـد؟ در حالی که اکثـر اصول ثابت نزد آنـان از امامـان معصوم(علیهم السـلام) مطابـق بـا چیـزی اسـت که از اسـاطین فلاسـفه و متقدمـان آنان رسـیده و بر قواعـد فلسـفی حق مبتنی اسـت.[۲۲]

بـا توجـه بـه این سـخنان روشـن می‌شـود کـه فیلسـوفان اسـلامی و متکلمـان هر دو متعهـد و پایبنـد بـه شـریعت‌اند و اصول شـریعت را بـا براهین و اسـتدلال‌های گوناگون بـه اثبـات می‌رسـانند؛ از ایـن رو در زمـان ما دیـوار بیـن فلسـفه و کلام، در بین علمای شـیعه تـا حدودی برداشـته شـده اسـت و این سـبک، از زمـان خواجه‌نصیر طوسـی آغاز شـده و در ملاصـدرا رشـد یافتـه و در علامـه طباطبایـی و امام خمینی و شـاگردان آنان به اوج خود رسـیده اسـت.

نتیجه‌گیری

از مباحثـی کـه از آغـاز مقالـه تـا بدیـن جـا مطـرح شـد، اسـتفاده می‌شـود کـه اولاً فیلسـوفان و متکلمـان تعاریـف مختلفـی از فلسـفه و کلام ارائـه کرده‌انـد و معتقدنـد بیـن فلسـفه و کلام در برخـی موضوعـات و مسـائل اشـتراک‌هایی وجـود دارد؛ اما در روش و غایـت و موضـوع بیـن آنهـا تفاوت‌هایـی هسـت کـه بـه ماهیت ایـن دو علم مربـوط می‌شـود.

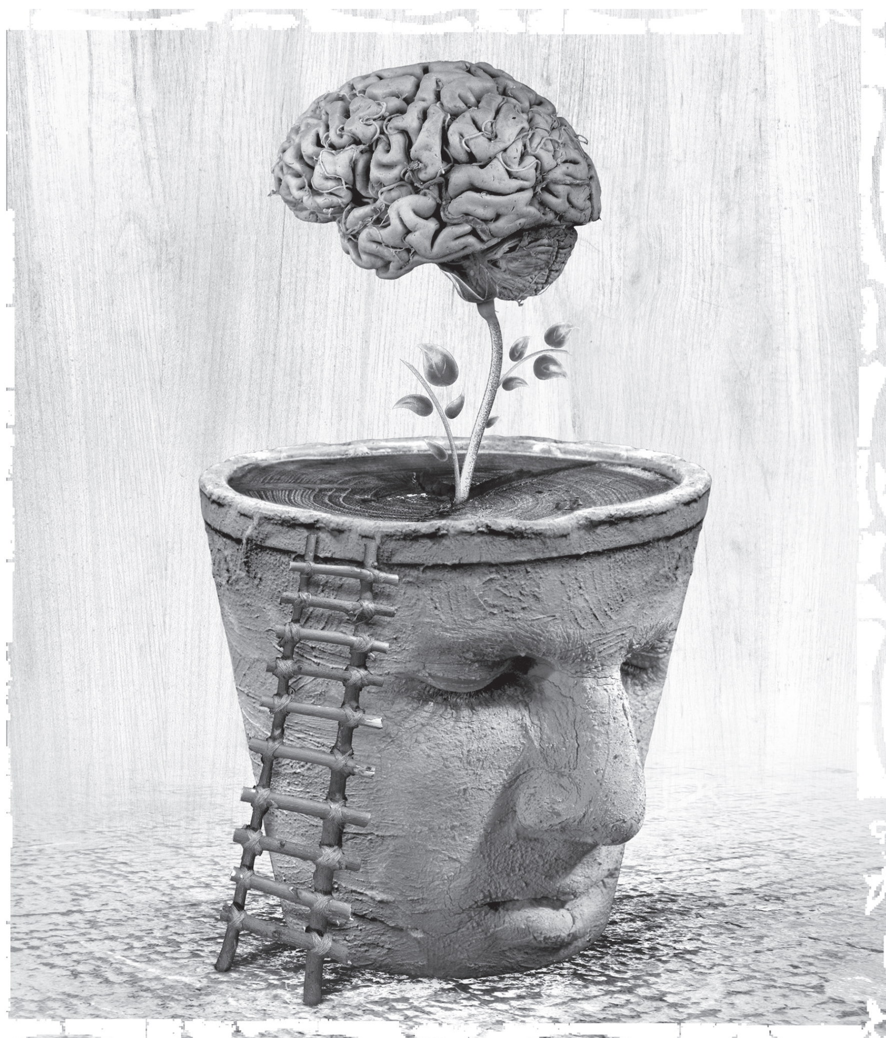
نگاره

کلام رهبری

توجّه به اشتراکات فلسفه و کلام و عرفان، ذیل عنوان علوم عقلی

به نظر من، بین فلسفه و کلام هم، نباید یک دعوایی قائل شد و دعوا انداخت؛ خوب، مهم‌ترین کتاب کلامی ما را، یک فیلسوف نوشته است؛ خواجه نوشته [که] فیلسوف است؛ این، مهم‌ترین کتاب کلامی ماست؛ امّا در واقع، فلسفه است؛ فلسفه خواجه نصیر!

چه اشکالی دارد؟ ما اینها را باید با همدیگر، نزدیک بکنیم؛ هیچ مانعی ندارد؛ فلسفه و کلام و عرفان، یک وجوه افتراقی دارند؛ یک وجوه اشتراک دارند؛ ما باید آنها را مورد توجّه قرار دهیم. به عنوان مثال، علوم عقلی؛ همین که بعضی از آقایان تعبیر کردند، کاملاً تعبیر خوبی است؛ علوم عقلی یا به یک معنا حکمت، که شامل همه اینها بشود؛ این را بایستی ما ترویج بکنیم و دنبال بکنیم.



پی‌نوشت‌ها:

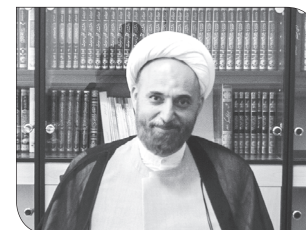
۱. نحل: ۷۸.
۲ . فارابی، ابونصر، الجمع بین رأیی الحکیمین، ص ۸۰.
۳ . همان، ص ۸۱.
۴ . همو، فصول متنزعه، ص ۵۲.
۵ . ابن‌سینا، بوعلی، الهیات شفاء، ص ۱۳.
۶ . شیرازی، صدرالمألهین، الحکمه المتعالیه، ج ۱، ص ۲۰.
۷ . طباطبایی، سیدمحمدحسین، نهایه الحکمه، ص ۷ـ ۱۰.
۸ . همو، بدایه الحکمه، ص ۶ـ۷؛ همو، اصول فلسفه و روش رئالیسم، ص ۲۵ـ۲۶.
۹ . فارابی، ابونصر، *احصاء العلوم*، ص ۱۲۴.
۱۰. مورت، مکدر، *اندیشه‌های کلامی شیخ مفید*، ترجمه احمد آرام، ص ۱۰.
۱۱. ایجی، قاضی عضد، *المواقف*، ص ۵.
۱۲. تفتازانی، سعدالدین، *شرح المقاصد*، ج ۱، ص ۱۶۳.
۱۳. جرجانی، میرسیدشریف، *تعریفات*، ص ۸۰.
۱۴. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، ج ۱، ص ۵۱.
۱۵. همو، *گوهر مراد*، ص ۴۲.
۱۶. همان، ص ۴۳.
۱۷. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۷.
۱۸. جبرئیلی، محمدصفر، سیر تطور کلام شیعه، ص ۲۷.
۱۹. موسسه آقای حکیم، *مجموعه مصنفات حکیم ملاعلی مدرس*، ج ۲، ص ۱۴۰.
۲۰. جوادی آملی، عبدالله، *منزلت عقل در هندسه معرفت دینی*، ص ۱۵۸ـ۱۶۵.
۲۱. شیرازی، صدرالمتألهین، الحکمه المتعالیه، ج ۷، ص ۲۸۲ـ۲۸۳.
۲۲. لاهیجی، عبدالرزاق، *شوارق الالهام*، ج ۱، ص ۵۰.



روش‌شناسی

روش‌شناسی کلام آموزی

حجت‌الاسلام والمسلمین رضا برنجکار *



اشاره

نگارنده در این نوشتار برای روش‌شناسی علم کلام، ابتدا از تعریف این علم و وظایف متکلم شروع می‌کند. سپس ضمن بیان تفاوت‌های بین فقه، فلسفه و کلام، روش‌های پژوهش در علم کلام را بررسی می‌کند.

یکی از مهم‌ترین ویژگی‌های یک علم که باید در بررسی و شناخت آن طرح شود، روش آن علم است. به عبارتی روش، موضوع و غایت یک علم اصلی‌ترین ویژگی‌های قابل مطالعه هر علم است.

بررسی و تنقیح روش علم کلام و طرح مباحث روش‌شناسانه درباره این علم یکی از مقدمات ضروری حوزه کلامی روش‌مند است. با وجود این، مباحثی که در کتاب‌های کلامی قدیم و جدید ذکر شده، به مباحث محتوایی و موضوعات کلامی و مقدمات محتوایی آن مربوط می‌شود.

هر علمی نیازمند سلسله مبانی و روش‌هایی است که در علم دیگری مورد بررسی قرار می‌گیرد. برای مثال مبانی روشی فلسفه در علم منطق، مبانی روشی فقه در علم اصول و مبانی روشی علوم تجربی در فلسفه علم بررسی می‌شود. بنابراین، مبانی روشی کلام نیز باید در علم دیگری بررسی شود. البته برخی مباحث منطق و اصول فقه در کلام نیز به کار می‌آید، اما برخی مباحث مختص کلام وجود دارد که باید در علم جدیدی بررسی شود. متکلمان در تعریف علم کلام به دو جنبه «استنباط عقاید دینی» و «دفاع از عقاید دینی» اشاره کرده‌اند. این دو جنبه، به دو وظیفه اصلی و کلی متکلم اشاره می‌کند و بقیه وظایف از این دو نشأت می‌گیرند. و «روش‌شناسی استنباط(روش‌شناسی نقلی و روش‌شناسی عقلی)» و «روش‌شناسی دفاع(تبیین، تنظیم، اثبات، رد شبهات، و رد مکاتب معارض)»، برای علم کلام بسیار ضروری است.

کلام علمی است که هم متکفّل استنباط معارف و هم موظّف به دفاع از این معارف است.

علم کلام دانشی است که دربارهٔ اعتقادات دینی به شیوه عقلی و نقلی بحث می‌کند و ضمن استنباط این اعتقادات از منابع آن، به تبیین، تنظیم و اثبات اعتقادات دینی پرداخته و به شبهات و اعتراضات مخالفان پاسخ می‌گوید.

در این تعریف هم به «موضوع»، هم به «روش» و هم به «غایت» اشاره شده است. موضوع، اعتقادات دینی؛ روش، روش عقلی و نقلی؛ و غایت این علم، استنباط عقاید و دفاع[1] از آنها دانسته شده است.[2]

متکلّم بعد از اینکه در مقام اوّل یعنی مقام استنباط یا مقام ثبوت، مثل فقیه در فقه عملی به معارفی دست پیدا کرد، در مقام دفاع یا مقام اثبات پنج کار عمده انجام می‌دهد که عبارتند از:

۱. تبیین و توضیح مطلب: یعنی به زبان مخاطبین آموزه‌های استنباط شده را توضیح داده، در صورت لزوم آن را تحلیل کرده، مبانی و لوازم آن را بیان می‌کند.

۲. تنظیم: یعنی معارف استنباط شده را دسته‌بندی، مقدّم و مؤخّر کرده و در یک نظام قرار داده و با نظم خاصی آنها را مرتب می‌کند.

۳. اثبات: یعنی متکلم با توجّه به وضعیت مخاطب ـ که مثلاً یک ملحد است یا یک مسیحی یا یک مسلمان مخالف ـ آن را اثبات می‌کند. از این رو ممکن است مطلبی را از نقل استنباط کند اما در موضع اثبات، آن را با عقل اثبات نماید.

۴. ردّ شبهات: منظور شبهاتی است که درباره آن مطلب استنباط شده، وارد شده باشد.

۵. ردّ عقاید معارض دین: یعنی پرداختن به عقایدی که در مقابل دین قرار می‌گیرد، حتی اگر کسی بر آن اساس شبهه‌ای وارد نکند. به عنوان نمونه، متکلم در برابر مکتب داروینیسم یا مارکسیسم موضع‌گیری می‌کند، حتی اگر پیروان این مکاتب کاری با اسلام نداشته باشند، چرا که پذیرش آن مکاتب ذاتاً با اسلام معارض است.

روش علم کلام روشِ عقلی نقلی است و در مورد شیوه استنباط باید گفت که اساساً استنباط کار عقل است اما منابع استنباط، عقل و نقل است و متکلم از بدیهیات عقلی، آیات قرآن و روایات معتبر استفاده می‌کند. دفاع نیز کار عقل است اما متکلم با توجه به عقاید مخاطب می‌تواند به اصول عقلی یا نقل و یا هر دو استناد کند.

البته باید توجه داشت که منظور از «روش عقلی» اعمّ از روش عقلی به معنای رایج کلمه است که در آن تنها از مبادی عقلی استفاده می‌شود و گزاره‌های صرفاً عقلی در قالب اشکال منطقی تنظیم می‌گردد تا به کشف مجهولات بیانجامد.

به بیانی دیگر، مقصود از روشِ عقلی در این‌جا همان روش «غیر نقلی» است، چرا که متکلّم در مقام دفاع از دین، از همه

* مدرّس فلسفه و کلام اسلامی



روش‌های مقبول از جمله روش تجربی و تاریخی نیز استفاده می‌کند. برای مثال متکلّم می‌تواند از گزاره‌های قطعی علوم روان‌شناسی، فیزیک و شیمی و نیز حتی روش‌های آماری و تحقیقات میدانی در راستای تبیین آموزه‌های دینی، اثبات و دفاع از آنها استفاده کند. از این رو می‌توان به جای عقل و نقل، منابع درون دینی و منابع برون دینی را مطرح کرد.

البته در میزان استفاده از این دو منبع، در میان ایشان گرایش‌های مختلفی وجود دارد. برخی متکلمان، همچون معتزله، تا آنجا پیش رفته‌اند که همه معارف اعتقادی را عقلی دانسته و نقش وحی را تایید و ارشاد حکم عقل پنداشته‌اند.[3] برخی دیگر، چون اشاعره، همه واجبات و هر گونه حسن و قبح را نقلی دانسته[4] و نقش اصلی عقل را دفاع از معارف دینی می‌دانند. در میان متکلمان امامیه اگرچه در اصل حجیّت عقل و وحی اختلافی نبوده، اما همواره گرایش‌های مختلفی در این باره وجود داشته است.

به هر حال روشن است که برای اثبات حجیّت قرآن و روایات ابتدا باید وجود خداوند و نبوت را اثبات کرده تا بتوانیم از وحی استفاده کنیم و این کار با بهره‌گیری از عقل و روش عقلی ممکن است.

تفاوت‌های کلام با علم فقه در سه محور «موضوع، روش و غایت» قابل تبیین است. از لحاظ موضوع، فقه، علم به احکام عملی برای مکلف است و موضوع آن، فعل یا ترک مکلّف است یا به تعبیر دیگر علم فقه درباره احکام خمسه (وجوب، حرمت، استحباب،





کراهت و اباحه) و یا صحّت و بطلان فحص می‌نماید و موضوع این احکام، افعال مکلفین است. بنابراین موضوع علم فقه فعل مکلف می‌باشد.[5] حال آن که موضوع علم کلام، اعتقادات اسلامی است.

اما در روش علی‌رغم این که هر دو علم در استنباط معارف از روش عقلی و نقلی بهره می‌گیرند، اما نوع استفاده از عقل و نقل و مقدار استفاده از هر یک در دو علم متفاوت است. اولاً فقه فاقد جنبه دفاعی در برابر غیر مسلمان‌ها است، در حالی که این مقام در کلام از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. ثانیاً بسیاری از آیات و احادیث در کلام جنبه ارشادی و تذکری دارند، در حالی که نقل در فقه عمدتاً تعبدی است. در بررسی روش نقلی و عقلی بیشتر در این باره بحث خواهیم کرد.

غایت علم فقه و کلام نیز متفاوت است. غایت فقه وصول به تکالیف عملیه و عمل به این تکالیف است و غایت کلام معرفت و باور به اعتقادات اسلامی و دفاع از آنهاست.

در تمایز بین این دو علم مطلب دیگری نیز وجود دارد و آن این که موضوع فقه، عمل مکلف در اعمال جوارحی است، مکلف باید فعل یا ترک را برگزیند و راه سومی وجود ندارد. از این رو باید برای او از طریق دلیل یقینی یا ظن معتبر تعیین تکلیف شود. اما اگر از راه دلیل خاص یقینی و ظنی یا اماره حکم شرعی به دست نیامد، شارع باید اصولی را مشخص کند که براساس آن تکلیف معیّن گردد و شخص از حیرت بیرون بیاید که به آن اصول عملیه گفته می‌شود که متصدی بحث از آنها علم اصول فقه است.

اما در علم کلام این‌گونه بحث‌ها مطرح نیست، زیرا علم کلام مربوط به عمل جوانحی یعنی ایمان و باور است، نه عمل جوارحی و در مورد اعتقادات اگر به یقین یا ظن معتبر نرسد، راهی دیگری هم می‌تواند وجود داشته باشد که عبارت است از «تعلیق». معنای تعلیق این است که نسبت به گزاره‌ای خاص نه پذیرفته شود و نه ردّ شود.

تمایز کلام و فلسفه نیز در همین سه محور قابل بیان است. موضوع فلسفه را موجود بما هو موجود[6] یا جواهر مجرّده[7] دانسته‌اند. روش آن فقط عقلی است و غایت آن نیز ارائه یک نظام عقلانی از جهان و مراتب هستی است، اما علم کلام چنان‌که پیش‌تر گفته شد، بر محور عقاید و باورها است و با روشی عقلی و نقلی حرکت می‌کند و غایت آن نیز کشف و دفاع از آموزه‌های اعتقادی دین است.

روش‌شناسی یا متدولوژی درصدد شناخت روش علم و در واقع یک علم درجه دو است که به بررسی راهی می‌پردازد که ما را در یک علم به معرفت می‌رساند یا به تعبیر دیگر می‌توان آن را علم کشف راه بهره‌گیری از منابع برای رسیدن به غایات و اهداف در یک علم خاص نیز دانست. اما قبل از بررسی راه بهره‌گیری از منابع، باید نسبت به این منابع و اعتبار و حجیّت آنها نیز آگاهی داشت. بنابراین بررسی منابع و میزان اعتبار و حجیّت آنها نیز وارد علم روش‌شناسی خواهد شد.[8]

نکته دیگر در بررسی روش علم کلام این است که این پژوهش به دو صورت می‌تواند انجام پذیرد:

۱. اینکه چگونه و با چه روشی به قرآن و روایات مراجعه کنیم و در این زمینه چه نکاتی وجود دارد که باید رعایت شود. مباحث الفاظ، عام و خاص و مطلق و مقیّد در اصول فقه، نمونه‌هایی از این مورد به شمار می‌آیند. اینکه بدانیم مثلاً عام را حمل بر خاص کرده و به آن تخصیص بزنیم خود روشن‌گر روش مراجعه به متن برای استنباط صحیح است. به بیان دیگر در قسم اول درباره روش درست سخن گفته می‌شود و طرح اقوال، آرای مقصود اصلی نیست. این نوع از پژوهش را می‌توان «روش‌شناسی منطقی» نامید.

۲. اینکه اندیشمندان ـ به ویژه ـ متکلمان ـ در طول تاریخ از چه روش‌هایی استفاده کرده‌اند؛ مثلاً شیعه از چه روشی و اهل سنت از چه روشی بهره برده‌اند؟ و در میان شیعیان اندیشمندان هر عصر در این مسأله چه آرائی بیان کرده‌اند؟ این نوع از پژوهش را می‌توان «روش‌شناسی تاریخی» و به تعبیر دقیق‌تر «تاریخ روش‌شناسی» نامید. در این کتاب مقصود از روش‌شناسی، نوع اول است، هر چند از نوع دوم نیز بنا به ضرورت از جهت روشن‌تر شدن برخی مباحث، استفاده خواهد شد.

نتیجه کلام این که، سخن در باب روش‌شناسی در معنای عام، هم شامل حجیّت منابع می‌شود و هم روش بهره‌گیری از منابع و همچنین شامل روش‌شناسی منطقی و هم روش‌شناسی تاریخی می‌شود.

بسیاری از مباحث علم اصول فقه عملی، از جمله مباحث الفاظ و مباحث حجیت، در علم «اصول فقه اعتقادی» نیز جاری است. در این کتاب درباره این مباحث مشترک سخن نخواهیم گفت و تنها به آن دسته از مباحث روش‌شناسی کلام که اختصاصی کلام بوده و در علم اصول فقه مورد بحث قرار نگرفته و یا نیازمند به تکمیل و اصلاح است، پرداخته می‌شود.

همان‌گونه که در فقه عملی، فقیه به دنبال حجّت است تا براساس آن حکمی را در مورد عملی جوارحی به اسلام نسبت دهد و خود و مقلّدان به آن عمل نمایند، در فقه اعتقادی و کلام نیز متکلّم در مقام استنباط به دنبال حجّتی است که براساس آن قلب خود را به مطلب استنباط شده پیوند زده، بدان اعتقاد ورزد و آنگاه در مقام دفاع از آن باور برآید. در واقع این که هدف نهایی متکلم در درجه نخست رسیدن به اعتقاد درست است که عملی جوانحی و اختیاری است و در رتبه بعدی، دفاع از این اعتقاد است. حال در روش‌شناسی علم کلام، به دنبال این مطلب باید بود که پس از چه نوع معرفتی می‌توان و باید به محتوای آن معرفت اعتقاد ورزید و از آن دفاع کرد: معرفت عقلی، معرفت نقلی، معرفت یقینی، معرفت ظنی؛ و هر یک در چه حوزه‌هایی از کلام و با چه شرایطی. معرفتی که پس از حصول آن باید به محتوایش معتقد شد معرفت همراه با حجت است و قدر متیقن حجت، منجزیت و معذریت است. هر چند بعید نیست دلیل معتبر، تعبداً در حکم علم دانسته شود و به مبنای طریقیت اخذ شود.

روش نقلی

منظور از نقل، ایات قرآن کریم و احادیث است.

در احادیث متعدّد نیز، قرآن به عنوان کتابی حاوی علم و اخبار هر آنچه در جهان رخ داده و خواهد داد، مطرح می‌شود، هر چند خِرَدهای آدمیان قادر به درک همه این علوم

فقیهان شـــیعه پس از محروم شدن از حضور معصومان (ع)، بیش از پیش به ضرورت دستیابی به شیوه‌ای معتبر و منقح در استنباط فروع عملی از متون مقدس پی برده و در همین راستا، علم اصول فقه را بنیان نهادند.

نیست[۹] و از ایـن رو محتـاج رجـوع بـه پیامبر اکـرم (ص) و اهل‌بیـت معصومـش (ع) هسـتند. از همین جاسـت حدیث ثقلیـن که مورد پذیرش فریقین اسـت، راه نجات از گمراهی را تمسّـک بـه قـرآن و عترت معرفـی می‌کند و ایـن دو را از هـم جـدا ناپذیـر می‌دانـد و اعتمـاد بـه اهل‌بیـت (ع) را، راه مطمئـن وصـول بـه حقایق قـرآن اعـلام می‌کند.

در نهایـت می‌تـوان گفـت کـه از منظر عقل و وحی، شـرط دسـتیابی بـه بسـیاری از معـارف اعتقـادی، رجوع بـه وحی و سـنّت اسـت. براسـاس ایـن رویکـرد بـه دین، سـخن در کیفیـت هدایتگـری وحـی و نیز چگونگی اسـتنباط معارف از متـون دینی اسـت.

فقیهان شیعه پس از محروم شـدن از حضور معصومان(ع)، بیـش از پیـش بـه ضـرورت دسـتیابی بـه شـیوه‌ای معتبر و منقـح در اسـتنباط فـروع عملـی از متـون مقدس پـی برده و در همیـن راسـتا، علـم اصول فقـه را بنیـان نهادنـد. امـا متکلمـان که خـود را در مقابـل مخالفان می‌دیدنـد و همّت اصلـی را بـر دفـاع عقلانـی از اصول دیـن و مذهب متمرکز سـاخته بودنـد و از سـوی دیگـر بسـیاری از مباحـث اصول فقـه عملی را مشـترک با اصول فقـه اعتقـادی می‌دیدند، از بررسـی اصـول فقه اعتقـادی و نیز معارف تفصیلـی و فروع اعتقـادی، بازماندند.

از ایـن رو، بسـیاری از مباحث اعتقـادی، توصیفی و تکوینی موجود در متون دینی و نیز بسـیاری از مباحث روش‌شناختی لازم بـرای اسـتنباط این مسـائل، توسـط متکلمان بررسـی نشـده و در کتاب‌هـای کلامی نیامده اسـت.

ایـن مسـأله نیـز قابـل توجه اسـت کـه بسـیاری از مباحث علـم اصـول فقـه، در علـم کلام نیـز بـه کار می‌آیـد. از این دسـته می‌تـوان برخـی مباحـث ادبـی را کـه در ابتـدای این علـم مطـرح می‌شـود، همچـون بحـث وضـع، اسـتعمال، دلالـت، حقیقـت و مجـاز و نیز بحث مفاهیم، عـام و خاص، مطلـق و مقیـد، مجمل و مبیّن، که از مباحث الفاظ به شـمار می‌آینـد، را نـام برد. بسـیاری از مباحث حجیّت نیـز در زمره همین دسـته اسـت.

امـا در مقابـل، بسـیاری از مباحـث این علـم همچون بحث اوامـر و نواهـی، تقسـیمات واجـب و اصول عملیـه در کلام مطـرح نیسـت و بسـیاری دیگـر از مباحث لازم بـرای علم کلام در اصـول فقه طرح نشـده اسـت. بدین لحـاظ، به نظر می‌رسـد از مقدمـات ضروری ایجادِ حـوزه کلامی روش‌مند، طـرح مباحث روش‌شـناختی بـرایِ این علم اسـت.

مرحله‌ای کـه متلکـم معنـا و مقصـود گوینـده را کشـف می‌کنـد، مقام اسـتنباط نامیـده می‌شـود. البته اسـتنباط نیز دو مرحلـه دارد؛ یکی فهم مقصود از متن و دیگری مقایسـه ایـن معنـا بـا دیگـر معانـی اسـتنباط شـده و مرتبط بـا متن موردنظـر. بـه عبـارت دیگر بـرای اسـتنباط دیدگاه قـرآن و سـنت، بایـد همـه‌ی متون مرتبـط با موضوع و بـه عبارت دیگـر خانـواده‌ی آیـات قـرآن و احادیـث در موضـوع مـورد تحقیـق، مـورد توجه قـرار گیرد.

پـس از ایـن مرحلـه نوبـت به مقـام اعتقـاد می‌رسـد. برای اینکه متکلم به معنای اسـتنباط شـده از متن معتقد شـود و اذعـان کنـد که ایـن معنا مطابـق با واقع بـوده و واقعـاً جزء معـارف دینـی اسـت، باید عـدم مخالفـت آن با عقـل احراز شـود، زیرا متکلّم معتقد اسـت عقل، پیامبـر و حجت درونی اسـت و حجّـت بیرونـی نمی‌توانـد مطلبـی بر خـلاف درک صریـح حجـت درونی بیان کنـد. بنابراین پـس از احراز عدم مخالفـت قطعـی بـا عقل، متکلـم بـه معرفت اعتقـادی که همـان بـاور قلبی اسـت دسـت می‌یابد.

پـس از ایـن دو مرحلـه متکلـم در مقـام دفـاع از معرفـت اعتقـادی خـود بـر می‌آیـد و آن معرفت را تبییـن و اثبـات می‌نمایـد. در مقـام دفـاع بـر خـلاف دو مقام قبـل، متکلم بـا مخاطـب مواجـه اسـت و اقتضائـات مخاطـب را لحـاظ می‌کنـد. در ایـن مقـام ممکن اسـت متکلم مصلحـت نداند کـه آمـوزه‌ای را بیـان نماید یا آن آمـوزه را به معنای حداقلی بیـان کنـد یا با بیـان عقلی، نقلـی، تجربی یا آمـاری مطلب را بیـان کند.

بدین‌سـان هـر یـک از سـه مقـام مذکـور اقتضائـات خاص خـود را دارد و در هـر مقـام بایـد اقتضائـات همـان مقـام را لحـاظ کـرد و نـه مقتضیات مقام دیگـر را. در مقـام اول باید روش‌هـای نقلـی و اقتضائـات زبانـی را ملاحظـه کـرد و در مقـام دوم عقـل و داده‌هـای عقلـی و در مقام سـوم وضعیت فکـری مخاطـب و جامعـه روز لحاظ می‌شـود.

از ایـن تقسـیم‌بندی و شـرح وارد آن می‌تـوان بـه چند نکته مهـم زیر دسـت یافت:

۱. متـون اعتقـادی ـ بـر خـلاف گمـان برخـی ـ یکپارچـه تعبّـدی نیسـت؛ بلکـه تنهـا بخشـی از آن تعبّـدی بـوده و بسـیاری از مباحـث خداشناسـی و انسان‌شناسـی در ذیـل بخش‌هـای ارشـادی، تذکّـری و یـا وجدانـی قـرار می‌گیرد. بـه نظـر می‌رسـد مباحث توحیـد، عـدل و بخـش عمده‌ای از مباحـث نبـوّت از نـوع تعبدی نیسـت هر چنـد در مباحثی چـون امامت خاصه و بخشـی از مباحث معـاد، متون تعبّدی حجم بیشـتری دارد.

۲. شـناخت نـوع متن دینـی، متکلـم را در چگونگی مواجهه بـا آن یـاری می‌نمایـد و موجـب درک درسـت و عمیق‌تری نسـبت به آیـات و روایات می‌شـود.

۳. این مباحث غیر از اینکه فی نفسـه دارای اهمیت هسـتند، بـرای بحـث حجیّـت ظنّ نیـز مفیدند؛ زیـرا با توجه به این تقسـیم‌بندی روشـن می‌شـود که بحـث حجیّت خبـر واحد و ظهور منحصر در قسـمت تعبّد اسـت و در سـه قسـم دیگر نیـاز بـه اثبـات حجیّـت خبـر واحد و بحث سـندی نیسـت، زیـرا حکـم قطعی عقل و یـادآوری معرفت یقینـی و وجدان قطعـی می‌تواننـد مفـاد احادیـث را تثبیت نمـوده و نیازی به بحث سـندی نیست.

۴. اکثر مسـائل اعتقادی از جنبه‌های متعـدّدی برخوردارند و چه بسـا اصول و پایه‌های مسـأله، عقلـی و وجدانی، و فروع آن، تعبّدی است.

مسـأله قرائـن از مهم‌تریـن مسـائل اصـول اسـتنباط کلام اسـت و یکـی از وجـوه تمایز علم کلام با علم فقه به شـمار می‌آیـد. اهمیت این مسـأله در کلام از آن‌جاسـت که ارتباط احکام عملی در مقایسـه با ارتباط عقاید، بسـیار ناچیز اسـت. مسـائل اعتقـادی آن‌چنـان در هم تنیده اسـت که فهم یک گـزاره غالبـاً به فهـم دیگر مسـائل یـاری می‌رسـاند. برای مثـال، فهـم اینکـه حسـن و قبـح، عقلی اسـت یا شـرعی، در فهـم صفـت عـدل الهـی و نیز مسـأله قضا و قـدر، جبر و تفویـض و... مؤثـر اسـت و فهـم عـدل الهـی و فـروع آن در فـروع مسـأله جبـر و تفویـض تأثیر می‌گـذارد. همچنین فهـم یـک جنبـه از ابعـاد وجـوه انسـان در فهمِ دیگـر ابعاد انسـان مؤثـر اسـت، چـرا که ایـن ابعـاد حقیقتاً بـه یکدیگر ارتبـاط دارند.

در مـورد خداشناسـی و جهان‌شناسـی نیـز مطلـب از همین قـرار اسـت. به عنـوان مثال در بحثِ فاعلیت الهی نظریات مختلفـی مطـرح شـده اسـت؛ متکلّمیـن خداونـد را فاعـل بالقصـد، مشـائین فاعـل بالعنایـه، اشـراقیون فاعـل بالرضا می‌داننـد و درِ حکمـت متعالیـه فاعلیّـت خداونـد را از نـوع فاعـل بالتجلـی می‌داننـد. این آراء بـا یکدیگر تفـاوت دارند ولـی پذیـرش هـر کـدام از آنهـا فقـط بـه این مسـأله ختم نمی‌شـود بلکه در بسـیاری از مباحث اعتقادی مانند حدوث و قـدم عالـم، ضـروت و عـدم ضـروت، سـنخیّت و عـدم سـنخیت علـت و معلـول و... تأثیرگذار می‌شـود.

بنابرایـن در تحقیقات کلامی باید شـیوه «کل‌نگـری» را به کار بسـت و از طریـق آن در هـر مسـأله، از مسـائل دیگری یـاری جسـت و قرائـن صحـت احادیث آحـاد در مسـأله‌ای خـاص را از مجموعه اعتقـادات و احادیث اعتقادی باز یافت. حقیقـت این اسـت کـه در اعتقـادات بایـد به دنبال کشـف واقعیـت بـود و واقعیـت یـک کلّ به هم پیوسـته اسـت که اجزائـش بـا هـم ارتبـاط دارد. بدین جهـت هر اعتقـادی در بخشـی از واقعیت، لازمه و تاثیری در بخشـی دیگر دارد، در حالـی کـه در فقه چنیـن ارتبـاط وثیقی میان احـکام عملی وجـود نـدارد، چـرا که فقیه به دنبال یافتن دسـتورات شـارع در موضوعات مختلف عملی اسـت و از یک دسـتور، دسـتور دیگـر را اسـتنباط نمی‌کنـد مگر اینکـه قاعده‌ای بیان شـود که نسـبت به زیـر مجموعه خود کاربرد داشـته باشـد مانند قواعـد فقهـی و نیز اصـول عملی.

تفـاوت دیگـر فقـه و کلام در ایـن زمینـه، آن اسـت که در فقـه بـه دلیـل فحـص و بررسـی فقهـا در همـه احادیث و جمع‌آوری آنهـا در جوامـع حدیثـی، اگر در حدیثـی به چند حکم اشـاره شـده باشـد، یـا احادیث یـک باب، در اسـتنباط





ابـواب دیگـر مؤثـر باشـند، این نکات در جوامع حدیثی و فقهی بیان شـده اسـت و به این شـیوه، فقیه در بررسـی مسـأله‌ای خـاص با مراجعه به همـان باب خاص معمولاً دلایـل موجود در آن مسـأله را می‌یابد. امـا در کلام و بـه طـور کلـی در احادیـث توصیفـی و اعتقـادی، وضـع به گونه‌ای دیگر اسـت؛ زیـرا این متـون در ابعـاد مختلـف مـورد بحث و بررسـی اجتهادی قرار نگرفتـه و احادیث مربوط به این مسـائل به طـور تخصصـی و تفصیلی گردآوری و سـامان نیافته اسـت.

نتیجـه‌ای کـه از ایـن بخـش از مباحـث می‌توان گرفت آن اسـت کـه اگر بتـوان در فقه عملـی، تجزی در اجتهـاد را پذیرفـت، در کلام و فقـه اعتقـادی و توصیفـی، لااقل در شـرایط کنونی، نمی‌تـوان قائل به تجـزّی شـد. بنابرایـن پیـش از انتسـاب یـک گـزاره کلامی بـه دین، بایـد حداقل بـه یک نـگاه کلی و روشـن از منظومـه عقایـد دینـی دسـت یافت و نیز ابـواب مختلف مـورد فحص دقیق قـرار گیرد.



حجیت خبر واحد در معارف

بحـث حجیّـت خبـر واحـد چندان کـه در مباحث فقـه عملـی جایـگاه دارد در این‌جا حیاتی نیسـت، زیرا بـا توجـه بـه پیونـد بین مباحـث در علـم کلام و آنچـه در بحث طبقه‌بندی متـون بیان شـد، در مجموع می‌تـوان گفـت کـه در غالب مـوارد در خصـوص حجیّت روایـات، می‌توانیـم به یقین برسـیم. یعنی اگر کل نگـری را اصـل قـرار دهیـم، یک مبحث اگرچه ممکن اسـت فقط یک یا چند روایت داشـته باشـد، امـا می‌تـوان از لـوازم و آثـار روایـات در مباحـث دیگـر برای آن شـاهد و دلیـل اقامه کـرد و در نتیجه به خبـر واحـد محفـوف بـه قرائن متعدد دسـت یافت که موجب حصول قطـع به صدور آن خواهد شـد، چرا کـه قطعیـت یـک خبر تنها بـا تواتر آن ثابت نمی‌شـود، بلکـه می‌توان بـا قرائن متعدد بـه محتوای یک خبـر واحـد یقیـن پیدا کـرد، یعنی همان‌گونـه که وجود حدیـث در کتب معتبـر می‌تواند قرینه بـر اعتبار باشـد، وجـود تأییـد یا دلیـل از ابواب دیگـر هم می‌تواند قرینه باشـد.

ایـن دیـدگاه، درسـت خـلاف دیـدگاه رایج اسـت که غالبـاً چنین تصور می‌شـود که در مسـائل اعتقادی خبـر متواتـر و قطعی بسـیار اندک اسـت و قرآن ظاهر و ظنّی الدلاله اسـت. بنابراین بـدون اثبات حجیّت ظـن، عملاً توانایـی ورود در مباحث اعتقـادی وجود ندارد.

در مباحـث آتی به این مسـأله اشـاره خواهد شـد که بسـیاری از متکلمـان متقدم خبر واحـد بدون قرینه را حجّـت نمی‌دانسـتند امـا در اکثـر موارد بـه دلیل وجود قرائن مختلف همچون کتاب‌هـای حدیثی که بـه تأییـد امامـان (ع) رسـیده بـود و ذکر احادیـث در کتاب‌های معتبـر و نیز قرائن عقلـی و مؤیدات نقلی ابـواب دیگـر، خبـر واحد را مـورد وثوق به قرائن می‌دانسـتند.

امـا معنـای اصطلاحـی ظـنّ عبـارت اسـت از حالتی که شـخص نه قطـع و یقین بـه امری داشـته و نه شـک نسـبت به آن داشـته باشـد، بلکه یک طـرف را بـر دیگری ترجیح دهد. براسـاس همیـن تعریف، اصولیـون ظـنّ را بـه دو نـوع تقسـیم می‌کننـد. ظن نوعـی، یعنی آنچـه از آن بـرای نوع انسـان‌ها ظن حاصـل می‌شـود و ظنّ شـخصی، کـه حالتی فردی اسـت.[10]

لازم بـه ذکـر اسـت کـه وقتـی سـخن از «حجیّـت ظـنّ» به میـان می‌آیـد، دو بحـث مهـم و محوری مطرح می‌شـود:

۱. حجّیت «خبر واحد» که بحث از سند است.

۲. حجّیت «ظهور» که بحث از دلالت است.

بـا دقـت در مباحثی که فقیهان در بحث از حجّیت ظن مطرح می‌کنند، سـه پرسـش اساسـی را می‌توان یافت:

۱. آیا تعبد به ظن امکان دارد یا ممتنع است؟

۲. آیا تعبد به ظن واقع شده است یا خیر؟

۳. آیـا تفاوتـی میـان اعتقـادات و اعمـال یا بـه تعبیر دقیق‌تر اعمـال جوانحـی و اعمال جوارحـی در این بحـث وجـود دارد یا خیر؟

پاسخ به این پرسش‌ها در ضمن مباحث آتی خواهد آمد.

می‌توان دانست که اعتقادات به طور کلّی به دو دسته تقسیم می‌شوند:

الـف. مـواردی کـه یقیـن در موضوع آن اخذ شـده اسـت کـه البته این اخـذ، یا عقلی اسـت و عقل حکم کـرده کـه مثـلا بایـد بـه نبوت یقینـی معتقد شـد و یا نقلـی اسـت، مثل معاد کـه ادعـا شـده از آیات و احادیـث اسـتنباط می‌شـود کـه خداوند اعتقاد بـه معاد یقینی را از مکلف خواسـته اسـت.

ب. مـواردی کـه یقیـن در موضـوع آنها اخذ نشـده اسـت و به آنها فـروع اعتقادات گفته می‌شـود، در این مـوارد به نظر می‌رسـد مانعـی از حجّیت ظنّ معتبر نیسـت.

در جمع‌بنـدی می‌تـوان چنیـن نتیجه‌گیـری کـرد کـه دلایـل منکران خبـر واحد اعتقـادی یـا اخص از مدعاسـت و صرفاً اصول اولیـه دیـن را شـامل می‌شـود؛ کـه در آنهـا یقیـن لازم اسـت، یا به پشـتوانه قطعـی ایـن ظنون توجه نشـده اسـت، یـا این که مقـام را مقام انسـداد دانسـته‌اند؛ که این گونه نیسـت،

یا چیزی را که باید اثبات کنند در دلیل فرض گرفته‌اند که مصادره به مطلوب است و یا به اثر عملی در عقاید توجه نشده است.

استاد معرفت در مقاله‌ای تحت عنوان «کاربرد حدیث در تفسیر» بر این مدعا که روایات وارده در باب معارف حجّتند، استدلال نموده است و بر مبنای مشهور اصولیون در مخالفت چنین اشکال می‌کند که اعتبار خبر واحد ثقه، جنبه تعبّدی ندارد، بلکه از دیدگاه عقلا جنبه کاشفیّت ذاتی دارد که شرع نیز آن را پذیرفته است.

بنای انسان‌ها بر آن است که بر اخبار کسی که مورد ثقه است، ترتیب اثر می‌دهند و همچون واقع معلوم با آن رفتار می‌کنند و این، نه قراردادی است و نه تعبّد محض. شارع مقدّس که خود سرآمد عقلاست بر همین شیوه رفتار کرده و خُرده‌ای نگرفته، جز مواردی که خبرآورنده انسان فاقد تعهد باشد، که قابل اطمینان نیست و بدون تحقیق نباید به گفته او ترتیب اثر داده شود (إن جاءکم فاسق بنبا فتبینوا) (حجرات: ۶)؛ لذا اعتبار خبر واحد ثقه، نه مخصوص فقه و احکام شرعی است و نه جنبه تعبدی دارد، بلکه اعتبار آن، عام و در تمامی مواردی است که عقلا از جمله شرع، کاربرد آن را پذیرفته‌اند.

از این رو، اِخبار عدل ثقه از بیان معصوم (ع)، چه پیرامون تفسیر قرآن و چه دیگر موارد، از اعتبار عقلایی مورد پذیرش شرع برخوردار است و حجیت دارد. اساساً اگر اخبار عدل ثقه را در باب تفسیر، فاقد اعتبار باشد، از تمامی بیانات معصومین (ع) و بزرگان صحابه و تابعین، محروم مانده و فایده بهره‌مند شدن از بیانات این بزرگان، منحصر در عصر حضور می‌گردد که یک محرومیت همیشگی را به دنبال دارد![۱۱]

آیت‌الله سند نیز ابتدا با تاکید بر امکان تعبد شرعی به امور اعتقادی، بیان می‌کند که هیچ محذور عقلی ـ مثل دور و غیر آن ـ در این‌جا مطرح نیست و منظور از معرفت در امور اعتقادی غالباً نه صرفاً، مرحله ادراک و انکشاف بلکه بر اذعان و تسلیم اطلاق می‌شود.

پس، از آن‌جا که اذعان و ایمان، مترتب بر ادراک است که با توجه به نوع و درجه ادراک، نوع و درجه اذعان و ایمان هم فرق می‌کند. گاهی باور و اذعان به ادراکی احتمالی تعلق می‌گیرد و گاهی به ادراکی ظنّی و نوبتی به ادراکی یقینی.

در مواردی که محتمل بسیار مهم باشد، نفس به انقیاد آن محتمل تن می‌دهد و به ادراک مقابلش اعتنایی نمی‌کند.

پس، اذعان و ایمان و باور، همیشه مربوط به امور یقینی نیست و آیات بسیاری دلالت دارند که خداوند متعال، نفوس را بعد از ادراک و بیان، به ایمان و اذعان مکلّف می‌کند و در این‌جا است که معنای تعابیری هم چون التوحید اوّل الفرائض[۲۱] معلوم می‌شود و نیازی به تأویل و توجیه نیست.

البته در جایی، نفس بشری به احتمال یا ظنّ، اعتنا می‌کند و باور و اذعان خود را بر آن بنا می‌کند، که برای دستیابی به واقعیت راهی رساتر و مطمئن‌تر از آن نیابد، به خصوص در جایی که محتمل از اهمیت بسزائی برخوردار باشد. از همین نکته است که به خوبی می‌توان به اختلاف درجات و تنوع باورها و انقیادات نفس پی برد.[۳۱]

سیره عقلا، دلیل عمده بر حجیّت

از عبارت‌ها و دلایل موافقان و مخالفان حجیت خبر واحد روشن می‌شود که در مورد حجیت ظن چند دسته دلیل اقامه شده است: کتاب، سنت، اجماع و سیره عقلاء.

اجماع به سنت یا سیره بر می‌گردد و در صورت وجود سیره عقلا، کتاب و سنت نیز بیانگر سیره و موید آن می‌باشد. از این رو مهم‌ترین بحثی که درباره اثبات حجیت خبر واحد باید به آن پرداخت سیره عقلاست.

اگر در سیر و سلوک عقلاء دقت شود، ملاحظه می‌شود که آنان امورات مختلف زندگیشان را براساس خبر واحد تمشیت می‌کنند و اساساً زندگی اجتماعی بدون عمل به خبر واحد ممکن نیست و این روش و سیره به عنوان سیره‌ای حکیمانه در میان «عقلاء بما هم عقلاء» جاری گردیده و تصور زندگی مبتنی بر عمل به صرف یقین، ممکن نمی‌باشد. از بیان اقوال و دلایل متقدمان و متأخران نیز می‌توان دانست که مهم‌ترین دلیل و در واقع دلیل



بسیاری از مباحث اعتقادی، توصیفی و تکوینی موجود در متون دینی و نیز بسیاری از مباحث روش‌شناختی لازم برای استنباط این مسائل، توسط متکلمان بررسی نشده و در کتاب‌های کلامی نیامده است.



عمده بر حجیّت خبر واحد اعتقادی، سیره عقلاء است.

اما باید بدانیم سیره عقلا در باب عمل به خبر ثقه چیست؟ آیا «خبر ثقه» را حجّت می‌داند یا «خبر موثوق به» را معتبر می‌شمرد؟ آیا خبر راوی ثقه را قبول می‌کند یا اینکه مهم حصول اطمینان است و ثقه بودن مخبر تنها یکی از راه‌های این حصول اطمینان می‌باشد؟

واقعیت این است که با دقت در عمل علما و به طور کلی سیره عقلاء روشن می‌شود که عوامل مختلفی در پذیرش یا انکار اخبار مؤثر است و این‌گونه نیست که عقلا صرفاً به وثاقت راوی نظر کنند. از جمله عوامل مؤثر موضوع و مفاد خبر می‌باشد. به عنوان مثال در مورد تحریف قرآن اگرچه روایات قابل توجّهی وجود دارد اما کسی به آنها توجه نمی‌کند.

از جمله عوامل تاثیرگذار، عمل اصحاب و شهرت است و از این رو دیده می‌شود که علما اگر در موردی با «اعراض مشهور» مواجه شوند خبر ثقه را کنار می‌گذارند، و یا بالعکس اگر خبر ثقه نباشد ولی مشهور به آن عمل کرده باشند آن را مورد توجه، پذیرش و عمل قرار می‌دهند.

اعتبار کتابی که حدیث در آن ذکر شده نیز در پذیرش خبر مؤثر است.

البته در کنار همه این عوامل، وثاقت راوی از مهم‌ترین عوامل مؤثر است. بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که آنچه در سیره عقلا و عمل علما دیده می‌شود اعتبار وثوق و اطمینان است که با ملاحظه عوامل ذکر شده به دست می‌آید. بنابراین سیره عقلا «خبر موثوق به» را حجت می‌کند و آن را مورد توجه، پذیرش و عمل قرار می‌دهند. در مورد تاثیر موضوع خبر، عقلاء هر چه خبر مهم‌تر باشد دیرتر به وثوق و اطمینان می‌رسند. برای مثال اگر فرد موثقی از راهبندان در مسیری خاص خبر دهد، خبرش را می‌پذیریم و به آن ترتیب اثر می‌دهیم، اما اگر همین شخص از مطلب مهمی همچون وقوع جنگی بزرگ در جهان خبر دهد، به خبرش اطمینان نمی‌کنیم و از دیگران نیز تحقیق می‌کنیم و پس از اخذ گزارش‌های متعدد به وثوق و اطمینان دست یافته به خبر عمل می‌کنیم.

حال از آن‌جا که اعتقادات در مقایسه با اعمال از اهمیت بیشتری برخوردارند، دیرتر وثوق به دست می‌اید. البته برخی اعمال همچون قصاص و حدود نیز از اهمیت بالایی حتی نسبت به برخی اعتقادات بسیار فرعی برخوردارند.

بنابراین در حوزهٔ اعتقادات سیرهٔ متفاوتی وجود ندارد و سیرهٔ عقلا در همهٔ موارد پذیرش «خبر موثوق به» است، اما وثوق گاه زودتر و گاه دیرتر به دست می‌آید.

با توجه به مطالب گفته شده، آشکار می‌شود در مواردی که یقین در موضوع اعتقاد، اخذ نگردیده است اقامه ظنّ معتبر، از جمله خبر واحد می‌تواند به عنوان یکی از ابزارهای شناخت در اعتقادات دینی دانسته شود. اعتبار این منبع با بهره‌گیری از همان مبنای مشهور در حجیت خبر واحد در حوزه احکام عملی، یعنی سیره عقلائیه، امکان‌پذیر می‌باشد. در سیره عقلا نیز آنچه مهم است حصول اطمینان می‌باشد و وثاقت مُخبر تنها یکی از عوامل رسیدن به اطمینان است.

بنابراین تحصیل اعتقاد صحیح، مبتنی بر یقین در اصول اعتقادی، ضروری بوده و در فروع اعتقادات صحیح مبتنی بر ظن معتبر از جمله روایات آحادی که اطمینان‌بخش می‌باشند، کفایت می‌کند. آنچه مهم است این است که شرایط اطمینان‌بخشی ادله نقلی نسبت به موضوعات مختلف، متفاوت است. در میان عوامل تأثیرگذار در حصول اطمینان، ثقه بودن راویان، عمل اصحاب، اعتبار کتاب، شهرت طریق، حفظ راوی و سلامت متن قابل ذکر است.

اعتبار ظهور در عقاید

چنانکه در مقدمه بحث اعتبار ظن در عقاید ذکر شد، اعتبار ظن از دو جهت صدور و دلالت مورد بحث است. مباحثی که درباره خبر واحد مطرح شد، عهده‌دار بحث از جهت نخست است و بحث اعتبار ظهور متکفل جهت دوم یعنی دلالت.

پس از احراز ظهور لفظی از قرآن و حدیث در معنایی خاص که مباحث لغوی و ادبی و مباحث الفاظ علم اصول درصدد کمک به کشف چنین ظهوری است، این بحث مطرح می‌شود که آیا ظهور احراز شده حجّت و معتبر است یا خیر؟ و مولی و عبد می‌توانند به آن احتجاج کنند، یا چنین اثری بر ظهور، مترتّب نیست؟





کارکردهای عمیق در معارف دینی و علم کلام عبارتند از کارکردهای میزان، مفتاح، استنباط، دفاع، ابزار، تکمیل، تعامل استقلالی و تعامل غیر استقلالی.





در اعتبـار یـا عـدم اعتبـار ظهور هیچ تفاوتی میان عقایـد و اعمال وجود نـدارد و اصولیون هم نوعاً وقتـی بحـث حجیـت ظهـور را مورد بحـث قـرار می‌دهند، تفاوتـی میان عقایـد و غیر عقایـد قائـل نیسـتند. هر چنـد برخـی از دلایل عدم حجیت خبر واحد کـه در واقـع درصدد اثبـات عـدم حجیت ظن هسـتند، شـامل ظهور نیز می‌شـوند.

بـه هـر حـال دلیـل حجیـت ظهور، سـیره و بنـای عقلاسـت. توضیح ایـن که اگر بـه روش عقـلا در بیـان مقاصدشـان دقت کنیم شـکی نمی‌ماند که آنـان مقاصد خود را بـا الفاظی که دلالتشـان بـر مقصـود به صـورت ظهور اسـت، بیـان و ابراز می‌کننـد و مخاطبـان نیز ظاهر کلام متکلم را دالّ بر مقصود او دانسـته و براسـاس این ظهور عمل می‌کنند. از سـوی دیگر خداونـد نـه تنهـا ایـن روش را ردّ نکرده بلکه خـود نیز از همین روش بـرای بیان مقصود خود اسـتفاده کـرده اسـت. بنابراین ظهور قـرآن و احادیث حجّت می‌باشـد.

بـه نظـر می‌رسـد این سـیره عقلا نیز مانند سـیرهٔ مربـوط به خبـر واحد به عقل بـر می‌گردد و صـرف اعتبـاری کـه بتـوان آن را کنـار گذاشـت و روش دیگـری اعتبـار کرد، نیسـت. زیرا اگـر ظهور معتبر نباشـد و انسـان‌ها در بیان مقاصدشـان صرفـاً از نص اسـتفاده کنند، زندگی اجتماعـی غیـر ممکـن یا مشـقّت‌آمیز خواهـد بود و ایـن خلاف عقل و حکمت اسـت.

نکتـه آخـر ایـن کـه ممکن اسـت چنـد حدیث، ظاهـراً در یـک معنی باشـند اما وقتـی این احادیـث را کنـار هـم بگذاریـم در مجمـوع به نص تبدیل شـود و هر گونه احتمـال خلافی از ذهـن مخاطب پاک شـود.

بـرای مثـال آیـات و احادیـث متعـددی در خصـوص معاد جسـمانی وارد شـده که هـر کدام از ایـن آیـات و احادیث بـه تنهایی ظاهر اسـت، اما وقتـی خداوند بـا الفاظ مختلـف بر معاد جسـمانی تاکیـد می‌کنـد، اگر با منطـق کل‌نگری به این الفاظ نگاه شـود، احتمـال خلاف به صفـر می‌رسـد و ایـن الفـاظ با ملاحظـه همدیگـر در حکم نص خواهنـد بود.

فصل دوم: روش عقلی

اهمیـت عقـل بر همگان روشـن اسـت، چـرا که وجـه ممیّز انسـان از موجـودات دیگر، عقل اوسـت و آدمـی بـا تعقل به حیات انسـانی خویش ادامـه می‌دهد. این حقیقـت در متون دینی نیز مـورد تاکید قرار گرفته اسـت.

عقل سلیم و فطری و حجیّت آن

عقـل سـلیم و فطـری بـه عقلـی گفته می‌شـود کـه میان همه انسـان‌ها مشـترک اسـت و آدمی همـه انسـان‌ها دائمـاً از آن اسـتفاده می‌کنند. این عقل یکی از شـرایط تکلیف اسـت و آدمی بـا دارا شـدن ایـن عقـل مورد خطاب شـارع قـرار می‌گیـرد و تکالیـف اعتقـادی و اخلاقی و عملـی پیـدا می‌کند.

موضـوع درک عقـل سـلیم «مطلـق واقعیـت» اعـم از نظـری و عملـی، واقعیـت خارجی و مفهـوم ذهنـی اسـت. این عقل، واقعیـت را در هر جایی که باشد ادراک می‌کند. انسـان با به کارگیـری ایـن عقـل نیز بـه یقین می‌رسـد، اما نـه ضرورتاً یقیـن مضاعف، بلکـه یقینی که عقـل سـلیم بـه آن دسـت می‌یابد اکثـراً یقین عادی اسـت.

تفـاوت یقیـن عقـل سـلیم و عقـل ریاضـی این اسـت کـه در یقیـن ریاضـی به هیـچ وجه نمی‌تـوان احتمـال خـلاف داد، امـا در یقیـن عـادی می‌تـوان احتمال خـلاف را مطـرح کرد، هـر چنـد ایـن احتمال قابل اعتنا نیسـت و عقلا کسـی که بـه این احتمال خـلاف ترتیب اثر می‌دهـد را مذمـت کـرده، کار او را غیر عقلی می‌دانند. برای مثال انسـان‌ها نسـبت به تحقق موجـودات خارجـی یقیـن عـادی دارنـد، هـر چند براسـاس عقل ریاضـی می‌تـوان در تحقق جهـان خارجـی شـک کـرد و آن را خیالی دانسـت، اما عقلا کسـی را که این احتمـال را مرح کـرده آن را بپذیـرد مذمـت کـرده، کارش را غیر عقلـی می‌دانند.

مشهورات عقلایی و حجیّت آنها

برخـی قضایـا در بین عقلا مشـهور اسـت. این قضایـا را به اقسـامی دسـته‌بندی کرده‌اند، اما اکثـر ایـن قضایـا در مواردی اسـت کـه عقلا به خاطر مصلحـت عمومی و حفظ نظـام و بقاء نـوع، آنهـا را معتبـر می‌داننـد. برخی فیلسـوفان و اصولیان حسـن و قبح افعال، مانند حسـن عـدل و قبـح ظلـم را کـه متکلمـان از امـور عقلـی می‌داننـد، از مشـهورات عقلایـی معرفی می کنند.

روشـن اسـت کـه اعتبـار عقلاء و شـهرت مطلبی نـزد عقلا، از جهـت خود شـهرت و اعتبار، هیـچ حجیتـی بـرای اعتقاد بـه صحّت مـؤدای این اعتبـار یا نسـبت دادن آن به دیـن و خدا نیسـت. بـه عبارت دیگر، ملازمـه‌ای بین اعتبار و شـهرت عقلایی و واقعیت داشـتن و اعتبار شـارع وجـود نـدارد و قاعـده «کلّمـا حکـم بـه العقل حکـم به الشـرع» مختـص حکم عقل اسـت و شـامل مشـهورات عقلایـی نمی‌شـود. از ایـن حکـم دو مورد اسـتثنا می‌شـود. یکی اینکـه امـور عقلایـی به گونه‌ای به حکـم عقل بازگـردد و از مصادیق حکمـی از احکام عقل قـرار گیـرد. ماننـد آن‌چـه در باب سـیره عقـلا در مورد حجیت خبـر موثوق بـه و ظهور گفته شـد یـا یقینیات عقلـی که در نزد عقلا مشـهور نیز هسـت. در این موارد، حجیت مشـهورات عقلایـی از باب حجیت عقل می‌باشـد. گاه مشـهورات به دو قسـم بالمعنـی الاعم و بالمعنی الاخـص تقسـیم می‌شـود و ایـن قسـم مشـهورات در ذیـل مشـهورات بالمعنی الاعـم قرار می گیرد.

مـورد دوم آن دسـته از امـور عقلایـی اسـت که توسـط شـارع تایید شـده باشـد یا عـدم ردع شـارع را در پـی داشـته باشـد و عـدم ردع نوعـی تأییـد باشـد. مانند آن دسـته از سـیره‌های عقلایـی کـه به تأیید شـارع رسـیده باشـد. در این مـوارد حجیّت مشـهورات عقلـی به دلیل تاییـد نقـل اسـت و به نقـل بـاز می‌گردد.

کارکردهای عقل

کارکردهـای عقـل را می‌تـوان از چنـد جهـت مورد بررسـی قـرار داد. در برخـی از آن‌ها عقل بـه عنـوان منبع مسـتقل مورد توجه قـرار می‌گیـرد و در برخی مـوارد، کارکردهای ابـزاری و غیـر اسـتقلالی مورد نظر اسـت. با ملاحظه کاربردهـای عقل در علوم مختلـف و نیز نگاه به آیـات و احادیث، حداقـل پنـج کارکرد می‌توان بـرای عقل ذکر کـرد. ایـن کارکردها عبارتند از نظـری، عملی، ابزاری، اسـتنباطی و دفاعی.

کارکرد نظری

کارکرد نظری عقل عبارت اسـت از کشـف حقایق نظری، واقعیت‌ها، هسـت‌ها و نیسـت‌ها. بدین‌سـان خداشناسـی، انسان‌شناسـی و جهان‌شناسـی، کارکرد نظری عقل می‌باشد.

کارکرد عملی

همان‌گونـه کـه در کارکرد نظری بیان شـد، اختـلاف اصلی در علـم کلام در خصوص عقل، بـه کارکـرد عملی عقل بـاز می‌گردد.

کارکـرد عملـی عقل، در علم کلام عبارت اسـت از ادراک حسـن و قبح ذاتی افعـال. امامیه و معتزلـه بـر آننـد که افعـال، قطع نظر از امـر و نهی شـارع در ذات خود ویژگی حسـن یا قبیح را دارنـد و عقـل انسـان در پاره‌ای مـوارد این خوبی و بـدی را درک می‌کند.

دیگـر مباحث عدل الهی مانند اینکه افعـال خداوند معلّل بـه اغراض اسـت. خداوند طاعات را اراده می‌کند و از معاصی کراهت دارد، فعل متولد شـده از فعل انسـان، به انسـان منسـوب اسـت، تفسـیر خـاص از قضـا و قـدر و اضلال، عـدم تعذیب اطفال کفار و مشـرکان، حسـن تکلیـف و شـرایط آن، وجـوب لطـف و نظریه عوض در بحث شـرور و آلام همگی بر اساس حسـن و قبـح عقلـی و کارکرد عقل عمـل به اثبات می‌رسـد.[۴۱]

نخسـتین بحـث کلامـی یعنی «نظـر، فکر و تحقیـق» نیز براسـاس کارکرد عقـل عملی به

نگاره
کلام رهبری

تبیین فقه متناسب با نیاز زمان، و تقویت علم کلام، دو نیاز اساسی زمان ما

[نیاز] زمان ما چیســت؟ ما چه لازم داریم؟ ما دو چیز، لازم داریم؛ هر دو را هم باید حوزه برای ما فراهم بکند: یکی، فقهِ مبسوطِ مستدلّ قوی برای مواجهه با مسائل روز؛ دوم، کلام.

عنـوان اولیـن واجـب مطـرح می‌شـود و دو دلیـل آن یعنی وجـوب دفـع ضرر محتمـل و وجوب شـکر منعم، براسـاس حسـن و قبـح عقلـی و عقل عملی شـکل می‌گیـرد.[15] دلیـل بسـیاری از مباحـث مربـوط بـه نبـوت و امامـت و معـاد نیـز از عقـل عملـی و حسـن و قبح عقلی سرچشـمه می‌گیـرد. حتـی وجـوب ایمان به خدای اثبات شـده توسـط عقـل نظـری نیز به عقل عملـی باز می‌گردد. اما فیلسـوفان اسـلامی مانند ابن سینا و ملاصدرا، حسـن و قبح عقلی را از مشـهورات عـام و امور عقلایـی می‌دانند و نه عقلـی. از این رو کارکـرد عقـل عملی به معنای ذکر شـده را قبـول ندارند.

کارکرداستنباطی



سـه کارکردی که در بـالا برای عقل بیان شـد، کارکردهای مسـتقل عقل بـود. ولی عقـل در محدوده منبـع دیگر، مثل وحـی نیز دارای کارکردهایی اسـت که از جملـه آنها کارکرد استنباطی است.

فهـم منظور متکلـم، فهم منطـوق و مفهوم، فهـم مقدمات و لـوازم نـص، مقایسـه عـام بـا خـاص و مطلـق بـا مقید و جمع‌بنـدی آنهـا و به طور کلی مطالبی کـه در مباحث الفاظ علـم اصـول مطرح می‌شـود از کارکردهای عقل اسـتنباطی اسـت. اجتهـاد در لغـت و بـه کارگیری لغت و صـرف و نحو و معانـی و بیـان و علـم اصول بـه منظور اجتهاد و اسـتنباط اسـت و مـراد شـارع از کتـاب و سـنت کارکـرد اسـتنباطی عقـل اسـت. همچنیـن فهـم تعارض عقـل و وحـی یا فهم تعـارض دو متن و یافتن راه حل اسـت. برای مثـال در قرآن آمـده اسـت: (وجوه یومئـذ ناضره، الـی ربّها ناظـره) (القیامه: ۲۲ـ۲۳). ایـن آیـه نوعـی اِشـعار به جسـمانیت خداونـد دارد زیـرا نظر کـردن معمـولاً به این است که جسـمی باشـد، مکانـی داشـته باشـد و مرئـی هم باشـد و بـه او نـگاه کنند. حـال در ایـن کـه او چگونـه جسـمی اسـت، محـل رؤیـت کجاسـت، جـای بحـث دارد ولی وقتـی این آیـه در کنار آیه (لیس کمثله شـیء و هو السـمیع البصیر) (شـوری: ۱۱) قرار می‌گیـرد عقـل حکـم می‌کند کـه مقصـود از آیـه اول چیز دیگری اسـت و نباید جسـمانی بودن را از آن برداشـت کرد و بـرای آن معانـی و وجوهی را تصـور می‌کند، از قبیل اینکه مقصـود از ناظـره ایـن اسـت کـه به رحمـت خداوند چشـم امیـد دارنـد و امثـال این‌گونـه توجیهـات. ایـن کار از جملـه کارکردهـای عقل اسـت.

کارکرد دفاعی

منظـور از دفـاع، دفـاع به معنای عـام کلمه، یعنـی اقداماتی کـه متکلم پس از اسـتنباط آموزه‌های دینـی و در مواجهه با مخاطـب، جهت زمینه‌سـازی بـرای اعتقاد او بـه دین انجام می‌دهـد. ایـن مراحل عبارتنـد از: تبییـن، تنظیم، اثبـات، ردّ شـبهات و ردّ مکاتـب معـارض. البتـه گاه دفـاع تنها مرحله سـوم و چهـارم را شـامل می‌شـود امـا در این‌جـا دفـاع بـه معنـای عام مراد اسـت.

قـوه‌ای کـه کارکردهـای فـوق را جهت دفـاع از دیـن انجام می‌دهـد عقـل اسـت و این کارکـرد عقل را، کارکـرد دفاعی عقـل می‌نامیم. عقل آموزه‌های اسـتنباط شـده را براسـاس وضعیـت مخاطـب و اقتضائـات جامعـه و دیگـر اصـول و شـرایط کـه در بخـش سـوم کتـاب خواهـد آمـد تبییـن و تنظیـم می‌کنـد و به اثبـات آموزه‌های تبیین و تنظیم شـده می‌پـردازد و شـبهات وارد بـر آن را رد می‌کنـد. البته عقل در مقـام دفـاع از دین متناسـب با وضعیت مخاطب و موضوع بحـث می‌توانـد از نقـل نیز بهره گیـرد ولی این عقل اسـت کـه آموزه‌هـای نقلی را در قالب اسـتدلالی خاص تنسـیق و ارائـه می‌کند.

بنابرایـن آنچـه در بخـش سـوم کتـاب یعنی روش‌شناسـی دفـاع خواهد آمـد، همگی از کارکردهای دفاعی عقل اسـت. اگـر کلام عبـارت از اسـتنباط عقایـد دینـی و دفـاع از ایـن عقایـد تعریـف شـود، نیمـه دوم کلام یعنـی دفـاع از عقاید، یکسـره بر عهـده عقـل دفاعی می‌باشـد.

یکـی از تفاوت‌هـای علـم کلام بـا فلسـفه در مـورد کارکرد تعاملـی اسـت. همان‌طور کـه در مباحث مقدماتی ذکر شـد، فلسـفه علـم تـک روشـی اسـت و روش آن عقلی اسـت در حالـی که علـم کلام غیـر از روش عقلـی، از روش نقلی نیز اسـتفاده می‌کند. گذشـته از این، روش عقلـی و کارکردهای عقل در فلسـفه و کلام متفاوت اسـت. یکـی از تفاوت‌هایی کـه قبلاً ذکر شـد عقـل عملی اسـت. تفاوت دیگر اسـتفاده علـم کلام از کارکـرد تعاملـی اسـتقلالی و غیـر اسـتقلالی عقل اسـت. اسـتفاده از این کارکرد قدرت عقل را در کشـف معـارف و حقایـق دینـی دو چنـدان می‌کنـد، زیـرا عقـل با اتصـال بـه وحی و معلمـان الهی، رشـد می‌یابـد و افق‌های معرفتـی وسـیع‌تری را کشـف می‌کند.

خلاصـه اینکـه کارکردهـای عمیـق در معـارف دینـی و علـم کلام عبارتنـد از کارکردهای میزان، مفتاح، اسـتنباط، دفـاع، ابـزار، تکمیـل، تعامـل اسـتقلالی و تعامـل غیـر استقلالی.

فطرت

در مباحـث مقدماتـی بیان شـد کـه منظـور از روش عقلی و نیـز عقـل، معنای عـام آن، یعنـی روش غیر نقلی و معارف معتبـر غیـر نقلـی اسـت. بنابراین فطـرت نیز زیـر مجموعه عقل خواهـد بود.

پی‌نوشت‌ها:

۱. عبدالـرزاق لاهیجی، شـوارق الالهـام، ج ۱، ص ۵؛ علامه حلی، نهایه المـرام فی علم الـکلام، ج ۱، ص ۱۲.

۲. البتـه تذکـر ایـن نکته نیز لازم اسـت که گاه اشـکال و شـبهه‌ای کـه بـه یـک فرع فقهـی وارد می‌شـود، از بـاب ادله وافی بـه آن یا اشـکال در اسـتنباط آن نیسـت؛ بلکه مقصود حقیقی خدشـه وارد نمـودن به یکـی از اعتقادات دینی اسـت، در این صـورت دفع این شـبهه نیـز در محدوده وظایـف علم کلام قـرار می‌گیرد.

۳. شهرستانی، ملل و نحل، ج ۱، ص ۴۲.

۴. همان، صص ۱۰۱ و ۱۰۲.

۵. حسـن بـن زین الدین العاملـی، معالم الدین و مـلاذ المجتهدین، ج ۱، ص ۹۷.

۶. ر.ک: ابن سـینا، الشـفاء (الالهیات)، ج ۱، ص ۹؛ ابن سینا، عیون الحکمـه، ج ۴۷؛ صدرالدین شـیرازی (ملاصـدرا)، الحکمه المتعالیه فی الاسـفار العقلیه الاربعـه، ج ۱، ص ۲۴.

۷. ر.ک: قطـب الدیـن الرازی، المحاکمات بین شـرحی الاشـارات، ج ۳، ص ۱.

۸. در مـورد معانی روش‌شناسـی ر.ک: عبـدالله عبداللهی، درآمدی بر فلسـفه علم و پژوهش در علوم انسـانی، ج ۱، ص ۲۰؛ فلیسـین شـاله، شـناخت روش علوم یا فلسـفه علمی، ص ۲۲ـ ۲۵؛ اصغر دادبه، کلیات فلسـفه، صـص ۶۳ ـ ۸۶.

۹. کلینـی، الکافـی، ج ۱، ص ۵۹، بـاب الرد الی الکتاب والسـنه و انـه لیس شـیء من الحـلا و الحـرام، و جمیع ما یحتـاج الناس الیه و قد جـاء فیه کتاب او سـنه.

۱۰. محمدرضا مظفر، اصول الفقه، ج ۲، ص ۱۵.

۱۱. محمـد هـادی معرفـت، کاربـرد حدیـث در تفسـیر، مجلـه تخصصی دانشـگاه علوم اسـلامی رضوی، سـال اول، شـماره اول، صـص ۱۴۲ ـ ۱۴۵.

۱۲. شـیخ صدوق، عیـون اخبارالرضا، ج ۱، ص ۱۰۶ و شـیخ حرّ عاملـی، الفصول المهمـه من اصول الائمـه، ج ۱، ص ۲۹۳ و علامه مجلسـی، بحارالانوار، ج ۶، ص ۵۸ و ج ۱۰، ص ۳۶۶.

۱۳. محمـد سـند، نقـش روایـات در امـور اعتقـادی، فصلنامـه پژوهش‌هـای اصولـی، شـماره ۶.

۱۴. ر.ک: علامـه حلـی، کشـف المراد فی شـرح تجریـد الاعتقاد، صـص ۳۰۶، ۳۰۷، ۳۱۳، ۳۱۶، ۳۱۷، ۳۱۸، ۳۱۹، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۲۹.

۱۵. ر.ک: مقـداد بـن عبـدالله السـیوری، اللوامع الالهیـه، صص ۸۳ ـ ۸۵؛ علامـه حلـی، البـاب الحـادی عشـر مع شـرحیه النافع یوم الحشـر و مفتـاح البـاب، ص ۳؛ علامـه حلـی، مناهـج الیقیـن فی اصول الدیـن، ص ۱۶۷.





درکلام چه مسیری را باید طی کرد؟

حجت‌الاسلام والمسلمین عبدالحمید واسطی *

اشاره

در این نوشتار بطور اجمالی به مباحث مقدماتی علم کلام مانند: روش پژوهش یا سیر مطالعاتی در کلام، علل نیاز به این علم،هدف از فراگیری آن،محتوای دروس آموزش کلام و... پرداخته می‌شود. بررسی تعاریف علم کلام و رسیدن به یک تعریف جدید هم از جمله موضوعات مورد بحث می‌باشد.

نیاز به علم کلام

تاریخ علم کلام ونقطه مشترک میان تعاریف علم کلام، حداقل نیاز متفق علیه به علم کلام را این چنین نشان می‌دهند :

تبیین اصول ومبانی فکری دین و دفاع ازآنها دربرابر شبهات وآنچه در سرچشمه‌های این مطلب نمایان است :

نیاز انسان به یک پشتوانه فکری قابل قبول ومنسجم وکاربردی برای دین داری است.

آنچه در مبادی این نیاز به چشم می‌خورد :

ضرورت تامین احتیاجات فکری انسان است.

دین بعنوان منبع فکری قابل اعتماد برای پاسخ گوئی به مشکلات و سوالات فکری انسان مورد مراجعه بوده است.

دیـن داران مدعـی برتـری دیـن در نگـرش و منطـق وانسـجام وکاربرد گزاره‌های آن نسـبت به دیگر تفکرات هسـتند، پس باید از عهده سـه امر برآیند:

۱. استخراج نگرشِ منطقی ومنسجم وکاربردی دین

۲. توصیف وتبیینِ آن

۳. پاسخ به سوالات ودفاع دربرابراشکالات

بنابراین ۶ فعالیت زیر برای ایجاد اعتماد نسبت یک فکرِ منسوب به دین ضروری است :

اثباتِ

کشف و استخراج + پاسخ به شبهات (دینی بودن)	۱. دینی بودن(واقعا مستند به دین باشد)
توصیف وتبیین ۱ + پاسخ به شبهات (منطقی بودن وانسجام وکاربرد)	۲. انسجام درونی(سازگاری منطقی اجزاء درونی گزاره) ۳. انسجام بیرونی(با دیگر گزاره‌های دینی وعقلانی) ۴. کاربردی بودن(آثار عملی در رفع مشکلات ونواقص– انسجام عملی)
توصیف وتبیین۲ + پاسخ به شبهات (برتر وحقیقی بودن)	۵. برتربودن(در نظر وعمل نسبت به مواردمشابه) ۶. واقعـی بـودن دیـن (اسـتناد گزاره‌هـای آن بـه علـم خطـا ناپذیـر+ اثبـات وجـود علـم خطاناپذیـر)

توضیح قسمتِ استخراج وتوصیف نگرش دین :

انسان درزندگی نیازمند برنامه ای منطقی، کاربردی و برتر (کوتاه‌ترین، آسان‌ترین و مفیدترین راه) است.

مدل ونوع هر برنامه تابع تعریف ارتباطات میان ۳ رکن است : اجزاء تحت برنامه، قابلیت‌ها و امکانات، اهداف

تعریف ارتباطات تابع نوع نگرش به تعریف ارکان مرتبط با هم است.

پس :

تا نگرشی واقعی و جامع از

انسان، دنیا، مبدء هستی، مقصد هستی، دیگرموجوات موثر در زندگی انسان

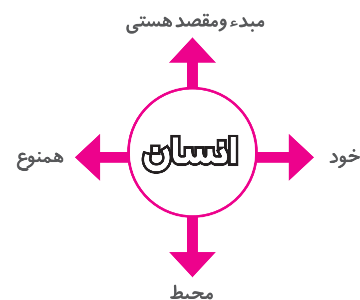
بدست نیاید نمی توان به برنامه ای مطلوب برای زندگی دست یافت.

دست یابی به برنامه دین برای زندگی نیز نیازمند تبیین نگرش دین به موارد مذکور است.

---

* عبدالمجیـد واسـطی، محقـق، مؤلـف و مـدرس سـطوح عالی حوزه علمیه مشـهد اسـت. از جملـه آثار ایشـان می‌توان بـه کتاب‌های «راهنمـای تحصیل»، «راهنمـای تحقیـق»، «نگـرش سیسـتمی به دین» اشـاره کرد. ایشـان هم‌اکنون مسـئول موسسـه علوم و معارف اسـلامی می‌باشـند.

■ کشف نظریه دین در ارتباطات ۴گانه انسان :



■ استخراج، توصیف و دفاع از نظریه دین در رابطه با مدل هستی :
شناخت مفاهیم کلیدی و برقراری نسبت اولویت دار میان آنها:

الله، عالم توحید، اراده واختیار الهی
قیامت، روح، فرشتگان و عالم برزخ
حرکت به مقصد خلقت، حرکت از مبدا خلق (از کجا آمده ایم و به کجا می رویم؟)
برنامه حرکت و راهنما
بدن، ذهن و فکر
همنوعان و سایر موجودات

احتیاجات فکری انسان که علم کلام برای استخراج پاسخ دین به آنها ودفاع از نظریات دین در مورد آنها بوجود آمد عبارتند از :

که هستم؟ وچه دارم؟
کجا هستم؟
ازکجا آمده ام؟ چگونه آمده ام؟ وچرا آمده ام؟
غیر ازمن چه موجوداتی هستند؟ ونسبت من با آنها چیست؟(چه تاثیر وتاثری نسبت به یکدیگر داریم؟)
به کجا می روم و چرا؟ چگونه باید بروم؟

توضیح قسمتِ پاسخ به شبهات ودفاع ازدین :
منظور از شبهات وسوالاتی که در مورد گزاره‌های دینی(چه در عقائد وچه در قوانین واخلاقیات) مطرح می‌شود چراهای عقلانی است.
منظور از چراهای عقلانی سوالاتی است که مربوط به معادلات وجودی موضوع سوال می‌شود (چه در عقائد و چه در قوانین و اخلاقیات)
و منظور از معادلات وجودی، تاثیر و تاثر موضوع با موجودات دیگر و با نظام هستی است.
یعنی :
سوال‌کننده به‌دنبال مقدمات عقلانی‌ای است که نتیجه منطقی آنها گزاره دینی مورد سوال یا شبهه باشد.
پس:

فرد دین دار نیازمند
قدرت برعقلانی کردن مفاهیم و گزاره‌های دینی است
تا بتواند حیات دینی خود را استمرار بخشد.

نتیجه(۱): علل نیاز به علم کلام:
۱- نیاز به یک نظام فکری کارآمد
۲- نیاز به ارائه عقلانی بودن دین

نتیجه(۲): تعریف علم کلام:
تعریف حداقلی علم کلام عبارت بود از : علمی که متکفل دفاع از دین دربرابر شبهات در مورد اصول دین است.

اختلافات عمده در تعاریف علم کلام عبارتند از :

موضوع تعریف	محمول تعریف
فقط گزاره‌های عقیدتی	فقط دفاع در برابر شبهات
فقط گزاره‌های عقیدتی	استخراج، تبیین، دفاع
گزاره‌های عقیدتی، حقوقی، اخلاقی	فقط دفاع در برابر شبهات
گزاره‌های عقیدتی، حقوقی، اخلاقی	استخراج، تبیین، دفاع درگزاره‌های عقیدتی تبیین و دفاع درگزاره‌های حقوقی، اخلاقی

یعنی :
۱. انحصار موضوع درگزاره‌های عقیدتی و انحصار عملیات لازم در دفاع دربرابر شبهات وارده به این گزاره‌ها
۲. انحصار موضوع درگزاره‌های عقیدتی و تعمیم عملیات لازم به استخراج و تبیین و دفاع
۳. تعمیم موضوع به گزاره‌های عقیدتی و حقوقی و اخلاقی و انحصار عملیات لازم در دفاع در برابر شبهات
۴. تعمیم موضوع به گزاره‌های عقیدتی و حقوقی و اخلاقی و تعمیم عملیات لازم به دفاع در برابر شبهات + استخراج و تبیین درمورد گزاره‌های عقیدتی

با توجه به مقدمات ذکر شده + تعاریفی که موضوع کلام را موجود بما هو موجود دانسته‌اند + تفسیر کلمه «العقائد الدینیه و الایمانیه» که فراختر از اصول پنج‌گانه معروف است + مسائل و شبهات جدیدی که باعث تاسیس اصطلاح «کلام جدید» شده‌اند (یعنی پاسخ به این شبهات که شبهاتی در حوزه‌های قوانین و فرهنگها و اخلاقیات دین هستند رادرحوزه عملکرد کلام دیده اند)
پیشنهاد می‌شود که :
موضوع درتعریف حداقلی علم کلام از :
گزاره‌های اعتقادی خاص به **کل گزاره‌های دینی در هر سه حوزه عقاید، حقوق و اخلاق** تبدیل شود.
و محمول در این تعریف از:
دفاع دربرابر شبهات به **دفاع در برابر شبهات +استخراج وتوصیف نسبت به گزاره‌های عقیدتی** تبدیل شود.
یعنی تصویر و تعریفی که از علم کلام باید ارائه شود تا منطبق بر نیازها و واقعیت‌ها باشد تعریف چهارم است.

علم کلام علمی است که متکفل ارائه عقلانیت گزاره‌های دین است برای
۱- ترسیم یک نظام فکری کارآمد
و
۲- حفظ کارآمدی در برابر شبهات

پس برنامه آموزشی دوره کلام باید حداقل تامین کننده اهداف این تعریف باشد.

هدف از فراگیری کلام
اهداف تابع نیازها هستند. باتوجه به نیازهای ذکر شده به علم کلام، اهداف این علم و اهداف فراگیری این علم عبارتند از:
۱. استخراج و توصیف نظام معرفتی دین
۲. دفاع از عقلانیت این نظام معرفتی وگزاره‌های موجود در آن

در هر نحله کلامی(اسلامی یا غیر اسلامی، شیعی یا غیر شیعی، اثنی‌عشری یا غیر اثنی‌عشری) استخراج نظام فکری ازمنابع مورد تائید آن نحله صورت می‌گیرد که صاحبان آن تفکر باید از عقلانیتِ منابع، روش استخراج و نتایج بدست آمده دفاع کنند. (یعنی مدعای خود مبنی بر تطابق تفکر و قرائت آنها باحقیقت دین را اثبات کنند.)

گزینش محتوی
محتوی تابع اهداف است. باتوجه به اهداف ترسیم شده در فراگیری علم کلام، محتوی دروس باید بتوانند موارد زیر را تامین کنند:
۱. قدرت استخراج نظام معرفتی دین
۲. قدرت توصیف و تبیین این نظام معرفتی
۳. قدرت دفاع ازعقلانی بودن دین و گزاره‌های بدست آمده از آن
ازسوی دیگر برای تعیین یک محتوی مشخص باید



سـطح محتـوای مناسـب بـا راهبـرد + سـطح انتظـار از فراگيـر معيـن شـود.

سطوح محتواهای آموزشی عبارتند از پنج سطح :

سطح محتوی	نمادهای سنجش وارزيابی
تصور اوليّه (سطح حافظه‌ای)	بتواند تعريف کند ـ تشخيص دهد ـ به ياد بياورد ـ تميز دهد.
فهم اوليّه (سطح ادراکی)	بتواند نتيجه بگيرد ـ تفکيک کند ـ به بيان خود ارائه نمايد ـ دوباره تنظيم کند ـ منتقل کند ـ ترجمه کند .
فهم کاربردی (سطح کاربرد)	بتواند استفاده کند ـ طراحی کند ـ طبقه‌بندی کند ـ تعميم دهد ـ سازمان دهد ـ رابطه برقرار کند.
فهم تحليلی (سطح تحليل)	بتواند تحليل کند ـ مقايسه کند ـ کشف کند ـ تنظيم کند ـ تجزيه کند ـ توليد کند ـ تاليف نمايد ـ تحقيق کند.
فهم استدلالی (سطح ارزشيابی)	بتواند نقد کند ـ استدلال کند ـ تصميم بگيرد ـ قضاوت کند ـ ارزيابی کند ـ نتيجه بگيرد.

سطوح انتظاراز فراگير عبارتند از سه سطح :

سطح انتظار	نمونه افعالی که نشانگر سطح مورد نظر هستند
دانشی (اطلاعات علمی)	انتظار می‌رود فراگير........... را : بشناسد – بداند – استنباط کند – آشنا شود – تعريف کند – نتيجه بگيرد – تحليل کند – مقايسه کند – ارزيابی کند.
احساسی (حالات روحی و واکنش‌های روانی وعاطفی)	انتظار می‌رود فراگير نسبت به .... : توجه کند – اهميت بدهد – ارزش قائل شود – تلاش کند – در وجود خود بيابد.
مهارتی (قابليت‌های عملی و اجرائی)	انتظار می‌رود فراگيربا توجه به دانش و نگرشی که به........ پيدا کرده است بتواند: خود مستقلا انجام دهد – اجرا کند – تصميم بگيرد – دقت کافی به خرج دهد – هماهنگی لازم را دارا باشد – به درستی انجام دهد – ابراز کند – ارتباط برقرار کند

سطح محتوی دروس دوره کلام :

▪ در هـدف اول (اسـتخراج نظـام فکری دين) سـطح محتوی مناسـب با سـطح چهارم (سـطح تحليلی) است.

▪ در هـدف دوم (توصيـف و تبييـن نظـام معرفتـی دين) سـطح محتوی مناسـب با سـطح دوم (سـطح ادراکی) است.

▪ در هـدف سـوم (دفـاع ازعقلانيـت ديـن) سـطح محتـوی مناسـب بـا سـطح پنجـم (سـطح ارزشـيابی) است.

همچنيـن درکليـه اهداف سـه‌گانه هر سـه سـطح انتظار (دانشـی، احساسـی، مهارتی) مـورد نياز وتوجه است.

مراحل ارائه محتوی (آموزش)

باتوجـه بـه اينکه سـطوح فهم و يادگيـری هرکدام، پيش نياز سـطح بعد از خود هسـتند. بنابراين مراحل ارائه محتـوی عبارتند از:

۱- ايجاد نگرش صحيح به علم کلام ⬅ (سطح حافظه ای و ادراکی):

انسـان شناسـی و تشـخيص و تفکيـک نيازهـا – شـناخت نظـام و مـدل – شـناخت نظـام و مـدل توليـد فکر(نظريـه پـردازی) – شـناخت و انتقـال نظـام و مدل هسـتی – زندگـی و برنامه زندگـی – تعريـف ديـن و بيان فلسـفه دين+ مباحثی از جامعه‌شناسـی دين، روان شناسـی دين، تاريخ‌شناسـی ديـن، پديـدار شناسـی ديـن، احيـاء و اصلاح ديـن، وحدت و تعـدد اديـان، ايمان و تجربـه دينـی، علـم و دين، دين وکاربـرد، منابع دين – شـناخت محدوده اعتبار عقل – شـناخت روشـها و نظريـات فهـم و معرفت دينی– فلسـفه اخلاق، فلسـفه حقوق، فلسـفه سياسـت.

۲ - استخراج نظام معرفتی دين ⬅ (سطح کاربرد و تحليل):

تجزيه وتحليل مباحث شـناخت انسـان و جامعه از نظر دين – هسـتی شناسـی ولايه‌های نهفته عالـم وجـود در نگـرش دين + موجودات موثر در زندگی انسـان – مبدأ خلقت – الهيات – وحی ونبـوت – شـناخت کتـاب آسـمانی– امامـت و عصمت – مقصد خلقـت – چهارچـوب و برنامه پيشـنهادی دين برای زندگی(حرکت به سـوی مقصد)

۳- دفاع از عقلانيت دين و معارف دينی ⬅ (سطح قضاوت و ارزشيابی):

بررسـی مباحث : روش کشـف مقدمات توليد يک فکر و نظر– بررسـی بديهيات و نظريه بداهت – روش اسـتدلَال، نقـد و ارزيابـی، اقناع علمـی – روش مطالعات تطبيقی و قضـاوت علمی (در مـورد : ۱- صدق ۲- کاربـرد ۳- برتری)

کارگاه‌های بررسی شبهات

نسبت به :

۱-اصـل ديـن و اتصـال بـه مـاوراء ۲- مصـداق دين (اسـلام در برابـر غير اسـلام) ۳- نبوت و وحـی ۴- کتـب آسـمانی و قرآن ۵- امامت و رهبری بالمعنی العام ۶- تشـيع و عصمت بالمعنی الخـاص ۷ - عوالـم غيـر مـادی و موجـودات غيرمـادی ۸- حيـات پـس ازمرگ و کيفيـات آن ۹-ايمـان و تجربـه دينـی و آمـوزه نجـات ۱۰- ناکارآمدی نظريات دينی در عصـر حاضر (دين ودنيـا، ديـن و علـم، ديـن و انسـان مـدرن، ديـن و جامعه مـدرن)۱۱- فهـم دينـی و قرائت‌های گوناگـون ۱۲- تعـدد اديـان و تکافـوی ادلـه ۱۳- قوانيـن و فرهنگ‌هـای ديـن (از عباديـات تا حقـوق و حدود)

روش آموزش :

باتوجـه بـه اهداف آموزش و سـطح محتوی در سـه محـور علم کلام (اسـتخراج، توصيف، دفاع) ضـروری اسـت کـه روش آموزش بر اسـاس روش کارگاهی (حل مسـاله) طراحی شـود.

اجراء آموزش در ۵ مرحله:

۱.ايجاد نگرش صحيح به کلام

۲.ايجاد قدرت تشخيص نظام فکری اسلام

۳.ايجاد مهارت درتشخيص سوالات و پاسخ به آنها (قدرت تبيين نقاط سوال برانگيز)

۴.ايجاد مهارت درتشخيص شبهات و پاسخ به آنها (قدرت نقد و کشف مغالطه وتصوير صحيح استدلال)

ايجاد مهارت در تدريس کلام

▪ دسـت يابـی بـه يـک تصـور صحيـح وکاربـردی ازکلام، پايـه اوليه بـرای ايجـاد قابليت‌های فکـری بـه جهـت توصيف و دفـاع از دين اسـت. پس دروس نيم سـال اول بايـد متمرکز بر دين شناسـی و اصـول توليـد و فهـم مفاهيم دينـی و نظريات دينی باشـد.

▪ پـس از ايجـاد يک نگرش واقع‌بينانه نسـبت به ديـن و فرآيند توليد و فهم مفاهيم و نظريات آن، باتوجه به ساختارتشـکيل‌دهنده دين (سـاختار هسـتی) ايجاد مهارت در تشـخيص ساختار و لايه‌هـای آن ضـروری اسـت. (مـن أين و فی أيـن و إلی أين)

▪ پـس از شـکل گيری يـک نظـام فکـری منطقی و منسـجم و کارآمـد درذهن فراگيـر و تصور جامـع از ديـن، بـه بررسـی نقـاط سـوال برانگيز و اسـتقراء سـوالات موجـود و احتمالـی پرداخته می‌شـود تـا بـا بحـث و بررسـی آنهـا و تلاش بـرای پاسخ بـه آنها تقريـری منطقی، منسـجم وکاربـردی و بـا دفـع دخل بدسـت آيد.

▪ پـس از شفاف‌سـازی تصويـر نظـام فکـری اسـلام و سـنجش‌پذير کـردن تمـام زوايـای آن، شـبهات وارده اسـتقراء و بررسـی می‌شـوند و با نقد و تحليل آنها به کشـف مغالطه و سپس نحوه تصحيح آن پرداخته می‌شـود.

▪ و در نهايـت جمع‌بنـدی و نتيجـه گيـری ازدانشـها و مهارت‌های فوق در يک کارگاه مسـتمر کلام(کارگاه توصيف + کارگاه نقد) و تدريس ميسـر خواهد شـد.

شیعه می‌گوید، شیعه پاسخ می‌دهد، شیعه می‌پرسد

تاملی در اندیشه ها و فعالیت های وهابیت

در گفتگو با حجت الاسلام والمسلمین سید محمد حسینی قزوینی



اشاره

در این مصاحبه بطور اجمالی به اندیشه‌ها و فعالیت‌های وهابیت اشاره می‌شود. بیان تمایز بین اهل سنت و وهابیت، رد برخی از شبهات وهابیت و تبیین وظایف طلاب در برابر این شبهات، از دیگر موارد ذکر شده در این مصاحبه است.

■ **وهابیت و اهل تسنن چه تفاوت‌هایی با هم دارند؟**

استاد: درباره اینکه وهابیت و اهل‌سنت چه تفاوت‌هایی دارند، باید به این نکته اشاره کرد که به کارگیری وهابیت و اهل‌سنت در کنار هم منطقی نیست. اهل‌سنت و وهابیت دو مقوله جدا از هم‌اند.

اختلاف شیعه با اهل‌سنت نیز کم نیست و در تمام حوزه‌ها اختلاف وجود دارد. در اصلِ وجود خدا اختلافی نیست؛ ولی در صفات خدا، جسمانیت یا عدم جسمانیت خدا، فروعات نبوت، مسئله امامت و معاد، اختلاف نظرهایی وجود دارد که بعضی از آنها اساسیِ است. این اختلافات، شبیه اختلاف مراجع با یکدیگر است؛ مثلا سید مرتضی با شیخ مفید اختلاف دارد. ابن‌ادریس نوه دختری شیخ طوسی با شیخ طوسی اختلافات عمیقی دارند. همچنین در اهل‌سنت، مالکی‌ها با شافعی‌ها و شافعی‌ها با حنفی‌ها اختلاف دارند. پس اختلاف شیعه با اهل‌سنت در محیط علمی و فرهنگی است. اختلافی که تفسیق، تکفیر و حکم به قتل در آن راه داشته باشد، نیست.

اگر نشست‌های دوستانه با اهل‌سنت برگزار شود، خیلی از بدبینی‌ها و اختلافات یا از بین می‌رود و یا تقلیل پیدا می‌کند. دست‌کم فایده آن این است که عالم سنی درمی‌یابد که شیعه برای هر کدام از اصول و فروع خود از کتاب و سنت استدلال فقهی دارد و اگر هم اشتباه کرده باشد، خطا در اجتهاد است. شیعه و اهل‌سنت معتقدند اگر مجتهد در اجتهادش خطا کند، یک اجر دارد. نمی‌توان گفت که مجتهد خطا کرده و کافر است. همچنین اگر اهل‌سنت ادله‌ای از کتاب و سنت بیان می‌کنند، برای شیعه محرز می‌شود که فقیه سنی در موضوعی اجتهاد کرده و دچار اشتباه شده است.

اما وهابیت، شخص متوسل را مشرک و واجب‌القتل می‌داند؛ مثلا تعبیر ابن‌تیمیه این است: «من یأتی إلی قبر نبیّ أو صالح و یسأله حاجته و یستنجده... فهذا شرک صریح، یجب أن یُستتابَ صاحبُه، فإن تاب، و إلاّ قُتِل: هر کس کنار قبر پیامبری یا شخص صالحی بیاید و از او حاجت بخواهد، شرک صریح است. واجب است که او را توبه دهند و اگر توبه نکرد، واجب‌القتل است».[1]

محمد بن‌عبدالوهاب نیز می‌گوید: «وإنّ قَصْدَهم الملائکة والأنبیاء والأولیاء، یریدون شفاعتهم و التقرّبَ إلی الله بذلک، هو الذی أحلّ دماءَهم و أموالَهم: اگر کسی به ملائکه و انبیا و اولیا متوسل شود و حاجت بخواهد، مشرک است و خون و مال او هدر استِ».[2] همو در جای دیگر می‌گوید: «من جعل بینه و بین الله وسائطَ یدعوهم، أنّه کافر مرتدّ حلال المال و الدمِ»؛[3] یعنی هر کس بین خود و خدا واسطه قرار دهد، این واسطه مَلَک باشد یا پیامبر، صالح باشد یا عمل صالح، کافر و مرتد است. خون او هدر و واجب‌القتل است و اموال او را به‌عنوان غنائم جنگی می‌توان تصرف کرد.

در مسائلی که مطرح شد شیعه و سنی در یک طرف قرار دارند و وهابیت در طرف دیگر. دولت کویت یک دایرۀ المعارف فقهی نوشته است با هزینه سنگین به نام *الموسوعه الکویتیه* که در ۴۵ جلد منتشر شده است. تمام اقوال فقهای اهل‌سنت را، قدیمی و جدید، به همراه ادله آنها در این موسوعه آورده‌اند. در جلد چهاردهم این کتاب، صفحه ۱۵۶ آمده است.: «ذهب جمهور الفقهاء (المالکیّة و الشافعیّة و متأخّرو الحنفیّة و هو المذهب عند الحنابلة) إلی جواز هذا النوع من التوسل سواء فی حیاة

---

* سید محمد حسینی قزوینی، مدرس حوزه علمیه قم، مدیر و مؤسس مرکز تحقیقاتی حضرت ولی عصر «عج» می‌باشد. تدریس موضوعاتی چون شیعه‌شناسی، روش‌های مناظره با وهابیت و پاسخ به شبهات آنان، از جمله فعالیت‌های علمی ایشان است.



ضرورت توجّه به تمامی رشته‌ها در حوزه

رشته‌های اصلی در حوزه‌های علمیّه، به ترتیب، اوّل، فقه است؛ دوم، کلام است؛ و سپس، فلسفه است. فقه، ستون فقرات حوزه‌های علمیّه است؛ علم کلام، جزء پایه‌های حوزه‌های علمیّه است؛ فلسفه، جزء لوازم حتمی حوزه‌های علمیّه است. بایستی مدرّسین خوب و کارآمد و طلّاب علاقه‌مند و جوینده، این سه علم را بیاموزند و حوزه‌ها در این زمینه، گرم و پوینده و فعال و بانشاط حرکت کنند.

النبی أو بعد وفاته: جمهور فقهای اهل‌سنت از مالکی و شافعی و حنبلی و متأخرین حنفی بر این عقیده‌اند که این‌چنین توسل در حیات پیامبر اکرم(صلی الله علیه وآله) و بعد از رحلت حضرت جایز است».

این در حالی است که بنابر آنچه از ابن‌تیمیه و محمد بن‌عبدالوهاب نقل کردیم، این دو نفر تمام شیعه و سنی را تکفیر کرده‌اند؛ اما علامه سُبکی از دانشمندان بلندآوازه اهل‌سنت متوفای سال ۷۵۶ هجری، می‌نویسد: «إعلم أنّه یجوز و یحسن التوسّل و الاستغاثة و التشفّع بالنبیّ صلّی الله علیه و آله و سلّم إلی ربّه سبحانه و تعالی. و جواز ذلک و حسنه من الأمور المعلومة لکلّ ذی دین، المعروفة من فعل الأنبیاء و المرسلین، و سیر السلف الصالحین، و العلماء و العوام من المسلمین»؛ یعنی جایزبودن توسل، شفاعت و استغاثه به پیامبر گرامی(صلی الله علیه وآله) برای هر انسان دیندار معلوم است و توسل در سیره انبیا و علمای پیشین حتی میان عوام مسلمانان وجود داشته است.

سبکی از کسانی است که سیوطی درباره او می‌گوید: «شیخ الاسلام امام العصر».[۴] همچنین ابن‌کثیر درباره سبکی می‌گوید: «الامام العلامة: او پیشوای اهل‌سنت و علامه است».[۵]

آقای زینی دحلان از علمای بزرگ عربستان سعودی، متوفای ۱۳۰۴، در مکه مکرمه بوده است. ایشان کتابی به نام *الدرر السنیة فی نقد العقاید الوهابیه* دارد که در صفحه ۴۶ آن می‌گوید: هر کس می‌خواست وارد دین محمد عبدالوهاب شود، باید پنج شهادت به زبان می‌آورد: شهادت به وحدانیت خدا، شهادت به رسالت پیغمبر، شهادت به اینکه من قبلاً مشرک بودم و با ورود به دین وهابیت مسلمان می‌شوم. شهادت به اینکه پدر

با مقابله اهل‌سنت علیه ابن‌تیمیه، افکار او به حاشیه رانده شد و غیر از آقای ابن‌قیم جوزیه، کسی به حمایت از او نپرداخت. در قرن نهم، دهم و یازدهم خبری از ابن‌تیمیه نیست. در قرن دوازدهم، بریتانیا برای جلوگیری از پیشرفت مسلمانان سیاست تفرقه‌انداختن را انتخاب کرد و در ایران بهایی‌گری، در عراق اخباری‌گری و در عربستان وهابی‌گری را به وجود آورد. در سال ۱۱۵۷ هجری قمری اولین دولت وهابیت در منطقه درعیه، اطراف ریاض تشکیل شد. از همان زمان به کفر، قتل و تصرف اموال مسلمانان فتوا دادند تا اینکه دیگر کشورهای اسلامی آن زمان، به‌خصوص دولت عثمانی که اقتدار داشت، حمله کردند و عبدالله از نوادگان محمد بن‌سعود را دستگیر و در استانبول اعدام کردند. در سال ۱۳۱۹ ملک عبدالعزیز پدر ملک فهد در کویت بود و ماهانه از سفارت انگلیس پول می‌گرفت و زندگی بخور و نمیری را می‌گذراند. او به ریاض سفر کرد و از سال ۱۳۱۹، حدود ۲۳ ـ ۲۴ سال علیه حاکمان حجاز جنگید. در نهایت پیروز شد و حکومت را به دست گرفت و طائف، مکه و مدینه را تصرف کرد. نام عربستان سعودی در آن دوره حجاز بود. او اسم حجاز را به سعودی که نام آل سعود است، تغییر داد. آنان در هشت شوال ۱۳۴۴ حرم ائمه بقیع و دیگر آثار اسلامی را نابود کردند.

امروز طبق برخی از گزارش‌ها ۳۰ یا ۳۳ درصد درآمد نفت عربستان سعودی صرف تبلیغات وهابی‌ها می‌شود. وهابی‌ها تا حدودی در کارهایشان موفق بوده‌اند؛ چون منظم‌اند و پول و قدرت دارند. مرکز رابطه العالم الاسلامی که بزرگ‌ترین مرکز فرهنگی‌شان در مکه است، کار تبلیغی منظمی انجام می‌دهد. آنان در کارهای فرهنگی، از پول و قدرت استفاده کردند؛ ولی اشتباه بزرگی که وهابی‌ها انجام دادند این بود که آبرو و حیثیت خود را با

وهابی‌ها در این فکرند که اول شیعه را از صحنه بیرون کنند و سپس به مبارزه علیه اهل‌سنت بپردازند. وهابیت با شیعه، سنی و مسیحی دشمن است و در سوریه، لبنان، افغانستان و عراق دشمنی و کینه خود را ثابت کرده است.

و مادرم توفیق وهابی‌شدن نداشتند و به شرک از دنیا رفتند و برای آنان طلب مغفرت نخواهم کرد. پنجم علمای گذشته که توفیق وهابی‌شدن نداشتند و مشرک از دنیا رفتند از آنان به‌خوبی یاد نمی‌کنم و برای آنان طلب مغفرت نخواهم کرد. «فإن شهد قبله، و إلاّ قتله: اگر این شهادت‌ها را می‌داد، او را به‌عنوان مسلمان می‌پذیرفتند وگرنه او را گردن می‌زدند».

پس با این رویکردی که وهابیت دارد، نه تنها شیعه را بلکه کل اهل‌سنت را تکفیر می‌کند. قتل همه را واجب و تصرف اموال را جایز می‌داند؛ اما امروزه که مبارزه در دو جبهه یعنی اهل‌سنت و شیعه را به صلاح خود نمی‌بینند، در چهل سال اخیر اهل‌سنت را به صورت مصلحتی رها کرده، به مبارزه علیه شیعه پرداخته‌اند. وهابی‌ها در این فکرند که اول شیعه را از صحنه بیرون کنند و سپس به مبارزه علیه اهل‌سنت بپردازند. وهابیت با شیعه، سنی و مسیحی دشمن است و در سوریه، لبنان، افغانستان و عراق دشمنی و کینه خود را ثابت کرده است.

■ وهابی‌ها در این فعالیت تا چه حد موفق بوده‌اند؟

استاد: دوره آغاز کارهای فرهنگی وهابیت به ابن‌تیمیه برمی‌گردد که از سال ۷۰۱ یا ۷۰۲ هجری قمری شروع شد. علمای اهل‌سنت ابن‌تیمیه را چندین بار روانه زندان کردند. ابن‌تیمیه پس از نوشتن توبه‌نامه آزاد شد؛ ولی دوباره به ترویج عقاید باطل خود مشغول شد و در سال ۷۲۸ در زندان جان داد.

اقدامات تروریستی در عرصه بین‌الملل مخدوش کردند. در واقع چهره مذهبی وهابیت به یک چهره خشن و ضد بشری تبدیل شده است.

اگر شیعه میلیاردها دلار علیه وهابیت هزینه می‌کرد، نمی‌توانست به این اندازه که در سوریه ماهیت واقعی وهابیت به جهان معرفی شد، اثرگذار باشد. در سوریه هم بهترین و قوی‌ترین نیروهایشان نابود شد و هم وجهه و آبروی خودشان را از دست دادند. اگر اقدامات تروریستی نمی‌کردند، با فریب و خدعه‌ای که در کار فرهنگی دارند، اثرگذار می‌بودند؛ ولی به کار فرهنگی اکتفا نکردند و این کار عملیاتی، وهابیت را رسوا کرد.

■ چه تحلیلی از اشکالات و شبهات اصلی‌ای که به شیعه می‌کنند، دارید؟

برخی از از شبهات افترا و تهمت است. ابن‌تیمیه درجلد اول، صفحه ۲۱ و ۲۳ کتاب *منهاج السنه* می‌گوید: شیعیان زن‌ها را که طلاق می‌دهند، عده ندارند. مهریه را قبول ندارند و یا وقتی نماز می‌خوانند روبروی قبله نمی‌ایستند. مقداری متمایل می‌شوند تا با مسلمانان مخالفت کرده باشند یا بعد از نماز می‌گویند خان الامین خان الامین. اینها همه افترائات است.

گاهی اشکالاتشان به دلیل برداشت‌های غلطی است که از عقاید شیعه و روایات شیعه دارند؛ مثلاً یک روایت مرسل مرفوع را که شیعه اصلاً قبول ندارد، ملاک قرار می‌دهند یا مطالبی را از کتاب‌های درجه چهارم و پنجم شیعه گرفته، به‌عنوان نظر مذهب شیعه قلمداد می‌کنند با اینکه عمده علمای بزرگ ما آن نظریه را قبول ندارند؛ مثلاً مطالبی را از کتاب *انوار نعمانیه* سیدنعمت‌الله جزایری به‌عنوان نظر مذهب شیعه نقل می‌کنند



بـا اینکه آن مطالب مورد تأیید علمای بزرگ شـیعه نیسـت. مرحـوم آیـت‌الله انگجـی در پاورقـی ایـن کتاب، جلـد دوم، صفحـه ۱۰۸ می‌نویسـد: برخـی از علمـا خوانـدن بعضی از کتاب‌هـای سـیدنعمت‌الله جزایری را شـرعاً حـرام می‌دانند. در مجمـوع حدود ده هزار شـبهه از وهابیت جمع‌آوری شـده اسـت کـه بیشـتر آنهـا یـا تکـراری اسـت یـا افترا اسـت یا حرف‌هـای سـبک و غیـر قابـل جواب اسـت. اساسـی‌ترین شـبهات وهابیـت بـه نظـر ما بیـش از پانـزده تا نیسـت که اگـر طـلاب، اسـتادان، دانشـجویان و جوانـان بر ایـن پانزده شـبهه مسـلط شـوند، اصل اساس شـبهات وهابیت برطرف می‌شـود. برخـی از شـبهات متعلـق بـه اهل‌سـنت اسـت و بـه وهابیت ارتباطـی ندارد، ماننـد وضو، اذان و.... اهل‌سـنت شـبهاتی وارد کرده‌انـد که باید پاسخ داد. مجموع شـبهاتی کـه وهابی‌هـا و اهل‌سـنت دارنـد، در پنجـاه شـبهه خلاصه می‌شـود کـه ۲۵ شـبهه بـا اولویـت یـک و ۲۵ شـبهه بـا اولویـت دو دسـته‌بندی شـده اسـت؛ یعنـی کسـی کـه این پنجـاه مـورد را خـوب بخوانـد و بـا قوی‌تریـن عالـم وهابی وارد بحـث شـود، همـان دقایـق اول حقانیت شـیعه را اثبات می‌کنـد و شـبهات را جـواب می‌دهـد.

■ آیـا علمـای شـیعه متناسـب بـا نیازهـای زمـان پاسـخ داده‌انـد؟

استاد: جواب‌هایی که در گذشـته داده شـده اسـت، متناسب بـا شـبهاتی بـوده که مطـرح بوده اسـت؛ ولـی امـروز فرقه وهابیـت از تمـام ابـزار و امکانـات مـدرن روز بـرای القـای شـبهه اسـتفاده می‌کنند. اکنـون بالای چهل هزار سـایت را مدیریـت می‌کننـد؛ ولی غالب علمـا و بزرگان مـا در عرصه سـایبری حضـور ندارنـد. آنهایـی کـه توانایـی پاسـخگویی دارنـد، به قـدری برای خودشـان گرفتـاری درسـت کرده‌اند کـه فرصـت روشـن‌کردن کامپیوتـر و وارد سـایت شـدن را ندارنـد. حـدود سـیصد شـبکه ماهـواره‌ای در خاورمیانـه در اختیـار دشـمنان اسـلام اسـت و شـبانه‌روز شـبهه‌افکنی می‌کننـد؛ ولـی متأسـفانه فضلای مـا فرصـت گوش‌کردن یـا پیگیـری شـبهات ایـن شـبکه‌ها را ندارند.

رسـانه‌های شـیعه در برابر این حجم انبوه شبهات پاسخگو نبوده اسـت و در میان رسانه‌های ملی اخیراً در شـبکه قرآن به برخی از شـبهاتِ پاسخ گفته شـده اسـت؛ ولی آن دسـته از علمـا کـه واقعـاً توانایـی پاسـخگویی دارنـد، در عرصه‌ها نیسـتند؛ چـون روش‌هـای جدیـد فـرق می‌کنـد. عالـم بزرگـواری سـواد و توانایـی دارد؛ ولی فقط به سـخنرانی و یا تألیف کتاب بسـنده کرده اسـت. وقتی کتاب تألیف می‌کند، سـه تـا چهار سـال چند هـزار نسـخه از آن چاپ می‌شـود و در قفسـه‌های کتابخانه می‌ماند؛ ولی شـبکه‌های ماهواره‌ای حـدود میلیون‌هـا بیننـده دارنـد و هـر روز در ایـن شـبکه‌ها شـبهاتی مطـرح می‌شـود. در واقـع میـان ایـن شـبهات و پاسـخگویی تناسـب نیسـت. طلاب مـا با شـبهات و روش پاسـخگویی آشنا نیستند و کسـانی که اطلاع و توانایی دارند در عرصه‌هـای امـروزی و مـدرن حضـور ندارند. مشـکل ما اینجا اسـت.

■ وظیفـه و رسـالت طلاب در پرداختـن به علم کلام و مواجهـه با این جریان‌ها چیسـت؟

اسـتاد: اگـر بنا باشـد یـک مصداق اهـم برای واجـب عینی، تعیینی و تعینی معین شـود، شـاید پاسـخگویی به شـبهات باشـد؛ چـرا که وقتی شـبهه‌ای القـا می‌کنند، ذهـن جوان و عقیـده او متزلزل می‌شـود. طلبه‌هـا باید در مسـائل کلامی و در روش پاسـخگویی بـه شـبهات مهـارت داشـته باشـند. دشـمنان مـا هـر روز بـا امکاناتـی بیشـتر بـه تولیـد شـبهه می‌پردازنـد. مـا نیـز باید در ایـن عرصه با امکانـات و توانایی بیشـتری به پاسـخگویی بپردازیم.

پاسـخگویی به شـبهه مانند رانندگی اسـت؛ دانش‌پـژوه باید در کنـار اسـتاد ماهـر، ده‌هـا و صدها شـبهه را پاسـخ دهد تا ملکـه پاسـخگویی به شـبهه در او ایجاد شـود. اگـر در تمام حوزه‌هـای علمیـه در کنـار دروس اصلـی برخی از شـبهات اساسـی که وهابیان مطـرح می‌کنند، تدریس شـود، طلبه‌ها بـا شـبهات اساسـی و جواب‌هـای آنهـا آشـنا می‌شـوند و روش پاسـخگویی بـه شـبهه را یـاد می‌گیرنـد. وقتی عمده طـلاب ایـن توانایی را داشـته باشـند و در عرصـه بین‌الملل بـا امکانـات سـایبری یا ماهـواره وارد شـوند، آنـگاه می‌توان جواب شـبهات را بـه‌راحتـی داد.

مرحوم شـهید مطهـری می‌فرمود مسـائل عرفانـی، گفتنی و شـنیدنی نیسـت، رفتنـی و دیدنـی اسـت. پاسـخگویی به شـبهات را نمی‌تـوان در یـک مقالـه نوشـت و یـا در یـک مصاحبـه بیـان کـرد. طـلاب بایـد جـای شـبهات و طریقه القـای آنهـا را بداننـد، نقـاط ضعفـی را کـه آنان تشـخیص دادنـد، بررسـی کننـد و پاسـخ بدهند و سـپس هجمه کنند. در پاسـخگویی بایـد سـه اصـل و سـه پایـه مـلاک قـرار گیـرد: تبیین، دفـاع، حمله؛ یعنـی در تبیین، اثبـات حقانیت اهل‌بیـت و حقانیت مذهب شـیعه از کتاب و سـنت با روش امـروزی باشـد: «وجادلهـم بالتی هی أحسـن». همچنین از کتاب‌هـا و روایـات صحیـح و علمـای معتبـر و قابـل اعتماد بیـان کنند.

دوم مرحلـه دفاع اسـت؛ یعنی در برابر شـبهات آنـان به ادله شـیعه، بایـد به دفاع برخاسـت. ما درباره حدیـث ثقلین، ۱۴۸ شـبهه بـا آدرس دقیـق جلـد و صفحـه ثبـت کرده‌ایـم. اگر ۱۴۰ مـورد از ایـن شـبهات هم نادرسـت باشـد، بـاز باید به هشت شـبهه جواب داد.

مرحلـه سـوم حملـه اسـت. همان‌طـور کـه آنـان شـبهه می‌کننـد، مـا نیز باید سـؤال مطرح کنیم و مبانـی غلط آنان را به چالش بکشـیم؛ بنابراین باید شـعار ما این باشـد: شـیعه می‌گویـد، شـیعه پاسـخ می‌دهد، شـیعه می‌پرسـد.

پی‌نوشت‌ها:

۱. ابن‌تیمیه، زیارة القبور والاستنجاد بالمقبور، ص۱۵۶.

۲. بن‌عبدالوهـاب، مجموع مؤلّفات الشـیخ محمّـد بن‌الوهّاب، ج۶، رساله کشف الشـبهات، ص۱۱۵.

۳. همان، ج۶، ص۱۴۷.

۴. سیوطی، جلال‌الدین، طبقات الحفاظ، ص۵۵.

۵. ابن‌کثیر، البدایة و النهایة، ج۱۴، ص۷۷.



مدرسه اسلامی هنر

در گفت‌وگو با مدیر مسئول انجمن هنرهای نمایشی ایران و سردبیر نشریه نمایش، نصرالله قادری

اشاره

مدرسه اسلامی هنر، موسسه‌ای غیر دولتی و غیر انتفاعی است که فعالیت رسمی خود را از سال ۱۳۸۴ آغاز نموده است. این مرکز با در نظر داشتن اهدافی چون تثبیت جایگاه هنر در حوزه‌های علمیه، شناخت ظرفیت قالب‌های هنری و آمیختن تعهد حوزوی با تخصص هنری، فعالیت‌های خود را در ۲ ساحت تربیت نیروهایی آشنا به مهارت‌های کاربردی و تربیت هنرپژوهان دنبال می‌کند.

▪ لطفاً در ابتدا مدرسه اسلامی هنر را معرفی بفرمایید.

مدرسه اسلامی هنر، هفت سال پیش به همت گروهی از طلبه‌های اهل هنر، راه‌اندازی شد. آن‌ها خلأیی در زمینه هنر در حوزه احساس کردند و با این دغدغه، این مدرسه شکل گرفت. مرحله نخست که یک سال طول کشید، یک دوره آموزش داستان بود. این کار در سال‌های بعد گسترش یافت و در چند گروه علمی، آموزش‌های کارگاهی رشته‌هایی مانند داستان، فیلم‌نامه، تئاتر، گرافیک، مستندسازی و... برگزار شد.

این کارگاه‌ها، به ویژه در گروه داستان و فیلم‌نامه، نتایج خوبی داشت. دوره‌ها، دو و سه ساله تعریف شده بود. برای اینکه به درس دوستان طلبه آسیب نرسد، ساعات آموزشی کم بود، ولی به دلیل تداوم و انس بلندمدت با مباحث، برای طلاب سودمند بود. از حدود سه سال پیش و در پی رایزنی با بزرگان حوزوی و الهام از منویات مقام معظم رهبری، تغییر و تحولی در روند فعالیت‌های مدرسه صورت گرفت. تجربه نشان داد که در عرصه مباحث نظری هنر و زیرساخت‌های فکری هنر و پیوند دین و هنر، دچار کاستی‌هایی در محیط‌های هنری هستیم و حوزه باید در زمینه هنر اسلامی و پیوند میان دین و هنر، حرف‌های جدی و قابل عرضه‌ای داشته باشد. از این رو، مدرسه اسلامی هنر با همکاری دانشگاه ادیان و مذاهب و وزارت علوم، دوره کارشناسی فلسفه هنر را برای طلاب برگزار کرد. این رشته تاکنون سه دوره برگزار شده است. همچنین سر فصل‌نویسی برای ده رشته هنری نیز آغاز شده است که ان‌شاءالله این رشته‌ها نیز راه‌اندازی می‌شود. بیشتر این رشته‌ها، به پیوند دین و هنر، هنر و تبلیغ دین، هنر و نقش آن در زندگی دینی می‌پردازد. از میان رشته‌های کارگاهی، آموزش داستان و فیلم‌نامه‌نویسی، خیلی موفق بود که به کار خود ادامه می‌دهد. خروجی رشته سینما، دراماتور تحویل می‌دهد؛ کسانی که کاملاً سینما را می‌فهمند و توان نوشتن فیلم‌نامه را دارند و می‌توانند از ابتدا تا انتها، به فیلم‌نامه‌نویس و کارگردان مشاوره بدهند. مدرسه بیانیه‌ای رسالتی برای درازمدت دارد. همچنین سند چشم‌اندازی همسو با ایران ۱۴۰۰ تعریف کرده است. مدرسه به دنبال این است که به مرجع قابل اعتمادی در زمینه هنر اسلامی و پیوند دین و هنر برای مراکز حوزوی و غیر حوزوی، در داخل و خارج کشور، بدل باشد.

مدرسه اسلامی هنر، مؤسسه‌ای غیردولتی و غیرانتفاعی است که فعالیت رسمی خود را از سال ۱۳۸۴ آغاز کرد. این مرکز با در نظر داشتن اهدافی چون تثبیت جایگاه هنر در حوزه‌های علمیه، شناخت ظرفیت قالب‌های هنری و آمیختن تعهد حوزوی با تخصص هنری، فعالیت‌های خود را در دو ساحت دنبال می‌کند:

۱. تربیت نیروهایی آشنا به مهارت‌های کاربردی هنری از راه برگزاری دوره‌های آموزشی داستان‌نویسی، فیلم‌نامه‌نویسی، روزنامه‌نگاری، تجسمی، شعر و...؛

۲. تربیت هنرپژوهان (کارشناس، نظریه‌پرداز، منتقد) که مطالعات هنری آنان، رویکرد و جهتی دینی داشته باشد.

▪ آیا مدرسه اسلامی هنر تنها به طلاب حوزه علمیه اختصاص دارد؟

بر اساس مصوبه هیئت امنا، طلاب، مخاطبان آموزشی مدرسه هستند. طلبه بودن و طلبه ماندن دانشجویان و هنرجویان مدرسه الزامی است. بنابراین، برخورداری از دانش حوزوی و توسعه آن، افزون بر رعایت زندگی طلبگی (اخلاق و منش مورد انتظار از هر طلبه) باید در پذیرش دانشجویان و هنرجویان مدنظر قرار گیرد. در این راستا، چشم‌اندازها و برنامه‌ریزی‌ها و فعالیت‌های مدرسه، تنظیم و تدوین شده است.

▪ رویکرد سازمانی و مأموریتی مدرسه اسلامی هنر چیست و با چه هدفی تشکیل شده است؟

مدرسه اسلامی هنر، نخستین مؤسسه آموزشی ـ پژوهشی برآمده از حوزه علمیه است که در قلمرو دین و هنر، برای پرورش طلاب با رویکرد تربیتی و صبغه دینی، برای تبیین مبانی تفکر دینی در هنر و نیز آموزش‌های نظری و عملی در باب هنر، راه‌اندازی شده است. این مؤسسه در عرصه‌های فکری داخلی و خارجی (حوزوی و دانشگاهی) با ایجاد محیطی پویا و اندیشه‌ساز و با الهام از سنت علمی و سلوک عملی حوزه و بهره‌مندی از تازه‌ترین شیوه‌های علمی برای دست‌یابی به مکتب هنری اسلام بر اساس آموزه‌های اهل بیت (ع)، فعالیت دارد.

▪ با توجه به هدف‌های تعریف شده، مدرسه اسلامی



هنر، چه ساختار و شیوه‌ای دارد؟ آیا شیوه منحصر به فرد یا خاصی تعریف شده است؟

این مدرسه برنامه‌های آموزشی خود را در دو عرصه آموزش عالی و آموزش آزاد، دنبال می‌کند. هنر یکی از با اهمیت‌ترین جلوه‌های فعالیت خلاقه انسان، همیشه مورد پرسش بوده است. پرسش از چیستی هنر در منظومه فکر دینی و پاسخی که به این پرسش داده می‌شود، می‌تواند مبنای خلق گونه متفاوتی از آثار هنری و شیوه نقد جدیدی باشد. مدرسه اسلامی هنر، توجه ویژه‌ای به این مسئله داشته و با برگزاری دوره کارشناسی ارشد فلسفه هنر، کوشیده است با آموزش منسجم و مدوّن مباحثی چون هنر در قرآن و سنت، تاریخ هنر در غرب، تاریخ هنر اسلامی، مبانی فلسفه هنر، زیباشناسی و نقد و تحلیل آثار هنری و...، به رسالت خود در این زمینه عمل کند که ابتدای راه است. معاونت آموزش برای پژوهش‌های اثرگذار در حوزه مباحث نظری هنر، در پی برگزاری نه رشته مصوب دیگر است که از آن جمله می‌توان به روایت‌شناسی، هنر در قرآن و سنت، حکمت هنر اسلامی، معماری و شهرسازی اسلامی، الهیات سینما و...، اشاره کرد.

با توجه به نقش حیاتی هنر و ادبیات در فرهنگ هر ملت، همواره حوزویان به این مقولات توجه داشتند و دارند؛ چرا که گذشته از کارکردهای رسانه‌ای هنر در راستای تبلیغ معارف دینی، این مقوله در تلطیف روحیات و تعالی روحانی آدمی نیز جایگاه ویژه‌ای دارد. بر این اساس، مرکز آموزش آزاد مدرسه اسلامی هنر با هدف آشنایی بیشتر اهل حوزه با هنر و حضور اثرگذار طلاب در مهم‌ترین رشته‌های ادبی و هنری از سال ۱۳۸۴، فعالیت خود را با چهار رشته داستان‌نویسی، فیلم‌نامه‌نویسی، شعر و روزنامه‌نگاری، آغاز کرد و در حال حاضر، در قالب برنامه‌های دو گروه داستان و سینما، دوره‌های کوتاه‌مدت و بلندمدت خود را برگزار می‌کند. طلاب سطح یک (پایه شش) حوزه در آغاز سال تحصیلی برای نام‌نویسی در دوره‌های بلندمدت و ابتدای هر نیم‌سال تحصیلی، برای نام‌نویسی در دوره‌های کوتاه‌مدت، به مدرسه اسلامی هنر مراجعه می‌کنند. برخی امتیازهای شرکت در این دوره‌ها عبارت است از:

– اعطای گواهی پایان دوره وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی برای دوره‌های بلندمدت (دو ساله)
– بهره‌گیری از کتاب‌خانه تخصصی هنر و ادبیات
– حمایت از حضور در نشست‌های تخصصی هنری
– شرکت در حلقه‌ها و انجمن‌های ادبی و هنری مدرسه

■ استادان مدرسه اسلامی هنر بر اساس کدام معیارها گزینش شده‌اند و چه کسانی هستند؟

استاد، بخشی از شخصیت دانشجویان را شکل می‌دهد. بر این اساس، گذشته از تخصص علمی و هنری مطلوب، باید از استادانی با منش و گرایش تربیتی و اخلاقی، بهره برد و در صورت نیافتن چنین استادانی، دستکم شرط لازم در این سطح، این است که منش اخلاقی استاد، مانع پویش اخلاقی و تربیتی طلاب نشود. بیشتر استادان مدرسه، با توجه به این معیارها انتخاب می‌شوند. در این راستا، بیشتر استادان مطرح در حوزه دین و هنر، به مدرسه دعوت شده‌اند. همچنین در رشته‌های هنری،





تجربه نشان داد که در عرصه مباحث نظری هنر و زیرساخت‌های فکری هنر و پیوند دین و هنر، دچار کاستی‌هایی در محیط‌های هنری هستیم و حوزه باید در زمینه هنر اسلامی و پیوند میان دین و هنر، حرف‌های جدی و قابل عرضه‌ای داشته باشد.



همواره از بهترین استادان کشور بهره برده‌ایم. شاهد این ادعا، شناخت خوب استادان این عرصه از مدرسه است. در ضمن، از تربیت استاد و خودکفایی در تأمین هیئت علمی و استاد، غفلت نکرده‌ایم، به گونه‌ای که مؤسسه‌های دیگر نیز از استادان مدرسه بهره می‌برند.

■ رشته‌های آموزشی دوره‌های آزاد مدرسه کدام‌اند و روند آموزش هنرجو به چه شکل است؟

آموزش آزاد به دو صورت بلندمدت و کوتاه‌مدت برگزار می‌شود. در دوره‌های بلندمدت، دو گروه داستان‌نویسی و سینما، فعالیت دارد. گروه داستان‌نویسی مدرسه اسلامی هنر، با بهره‌گیری از به روزترین آموزه‌ها و بهترین استادان کشور، بر آن است تا زمینه تربیت هنرمندان داستان‌نویس و منتقدان ادبی را از میان طلاب علاقه‌مند و مستعد حوزه علمیه فراهم کند. برنامه آموزشی دوره بلندمدت (دو ساله) این گروه با رایزنی استادان مطرح این رشته تدوین شده که شامل برگزاری کلاس‌های مبانی داستان‌نویسی، کارگاه‌های داستان‌نویسی و نشست‌های تخصصی مطالعات داستانی است. برگزاری جلسات نقد و بررسی داستان از برنامه‌های جنبی این گروه است.
هنرجویان این گروه می‌توانند به عضویت انجمن داستان مدرسه اسلامی هنر درآیند. به هنرجویانی که به طور منظم در دوره دو ساله داستان‌نویسی شرکت کنند، پس از ارائه اثر داستانی قابل قبول، گواهی پایان دوره اعطا می‌شود.
در فلسفه هنر، پنجاه نفر به تحصیل می‌پردازند که بیست نفر امسال فارغ‌التحصیل می‌شوند و پنجاه هنرجو در دیگر رشته‌ها شرکت کرده‌اند. افزون بر این، با همکاری دیگر مراکز حوزه، مانند دفتر تبلیغات، حوزه هنری سازمان تبلیغات، انجمن قلم حوزه و...، دوره‌های کوتاه‌مدت برای طلاب برگزار می‌شود. در طول سال، با حدود هزار طلبه ارتباط علمی داریم و حدود صد طلبه در رشته‌های آموزش عالی، مشغول تحصیل هستند.
تاکنون هنرآموختگان این گروه، افزون بر انتشار چندین نقد و تحلیل ادبی در نشریه‌های کشور، نگارش پنج رمان و سه مجموعه داستان کوتاه را به پایان رسانده‌اند که در حال انتشار است. هفت نفر از این هنرآموختگان نیز موفق به کسب برترین جوایز کنگره شعر و قصه طلاب، جایزه ادبی یوسف، جایزه داستان شهر کتاب و جشنواره هنرهای آسمانی شده‌اند.
در حوزه نقد سینما و مشاوره سینما، برخی فارغ‌التحصیلان کارهایی جدی انجام می‌دهند و در پروژه‌های الف صدا و سیما، در زمینه هنر دینی، همکاری می‌کنند.
نقش تعیین‌کننده فیلم‌نامه در فرآیند تولید فیلم، انکارناپذیر است. یکی از مشکلات عمده سینمای ایران، نداشتن فیلم‌نامه‌های استاندارد و برخوردار از مایه‌های متقن فکری و ارزش‌های اخلاقی و مروج مفاهیم و آموزه‌های معنوی است. گروه فیلم‌نامه‌نویسی، برای رسیدن به این مقصود، فرصتی فراهم آورده است تا طلاب حوزه علمیه، در فضایی تخصصی، شیوه‌های درست فیلم‌نامه‌نویسی را از استادان فن بیاموزند که شامل برگزاری دوره بلندمدت (دو ساله) مبانی فیلم‌نامه‌نویسی، کارگاه نقد و تحلیل فیلم و دوره تخصصی ویژه مطالعات سینمایی (دراماتوژی) می‌شود. برگزاری جلسات نقد و بررسی داستان و نشست‌های تخصصی، از برنامه‌های این گروه است.

■ لطفاً موارد همکاری با مجموعه‌های هنری، از جمله صدا و سیما را بفرمایید؟

هنرآموختگان این رشته، افزون بر انتشار نقد و تحلیل‌های مختلف در نشریات و پایگاه‌های هنری کشور، تاکنون در نگارش فیلم‌نامه سه سریال و چند تله‌فیلم با صدا و سیما همکاری داشته‌اند و یکی از آثار ایشان نیز در جشنواره هنرهای آسمانی برگزیده شده است.
درباره دوره‌های کوتاه‌مدت هم باید گفت که مدرسه اسلامی هنر، با هدف آشنایی اجمالی طلاب با رشته‌های مختلف ادبی و هنری و نیز برای آماده کردن آنان برای شرکت در دوره‌های تخصصی‌تر، دوره‌های متنوع آموزشی و کارگاه کوتاه‌مدتی (۱۰ الی ۱۲ جلسه) برگزار می‌کند. تنوع و گستردگی این دوره‌ها در هر نیم‌سال، بنا به درخواست و استقبال هنرجویان، تغییر می‌کند. تاکنون دوره‌هایی با این عنوان‌ها در مدرسه برگزار شده است: آشنایی با فلسفه هنر، آشنایی با شعر معاصر ایران، تاریخ معماری اسلامی، فن ترجمه عربی، عکاسی، کارگاه نگارش و ویرایش، طراحی و گرافیک، کارگاه نگارش خلاق، تجزیه و تحلیل نقاشی، روش تحقیق و نگارش مقاله، کارگاه نقد و تحلیل فیلم.

■ مدرسه در حوزه نمایش چه فعالیت‌هایی داشته است؟

پس از رایزنی‌های مفصل با بزرگان حوزه تئاتر کشور، به این نتیجه رسیدیم که امروز در ژانر نمایش آیینی، با خلأ جدی نمایش‌نامه خوب روبه‌رو هستیم. از این رو، مدرسه با اعلام آمادگی استادان مطرح این حوزه برای برگزاری کارگاه‌های نمایش‌نامه‌نویسی اقدام کرد که باید اعتراف کرد با اقبال طلاب، روبه‌رو نشد. به نظر می‌رسد، برای آشنایی عمومی طلاب با هنر تئاتر، باید کارهای مقدماتی انجام شود. مدرسه با شناسایی گروه‌های تئاتر تجربی طلاب و حمایت از اجراهای حوزوی این گروه‌ها، این حرکت را آغاز کرد که امیدواریم در آینده نزدیک به نتیجه برسد.
با مؤسسه‌ها و نهادهای انقلابی نیز همکاری‌هایی داشته‌ایم. با هر کس که با اهداف چشم‌انداز و اهداف کلی نظام و راه و روش مقام معظم رهبری همسوست، همکاری می‌کنیم.
کتاب بر بال قلم، نوشته استاد ژرفاست. حوزه تصمیم گرفت این کتاب را بازنویسی کند و از آنجا که استاد ژرفا، عضو هیئت علمی مدرسه است، این کار به مدرسه واگذار شد.

■ مدرسه اسلامی هنر تا به حال به اهداف خود دست یافته است؟

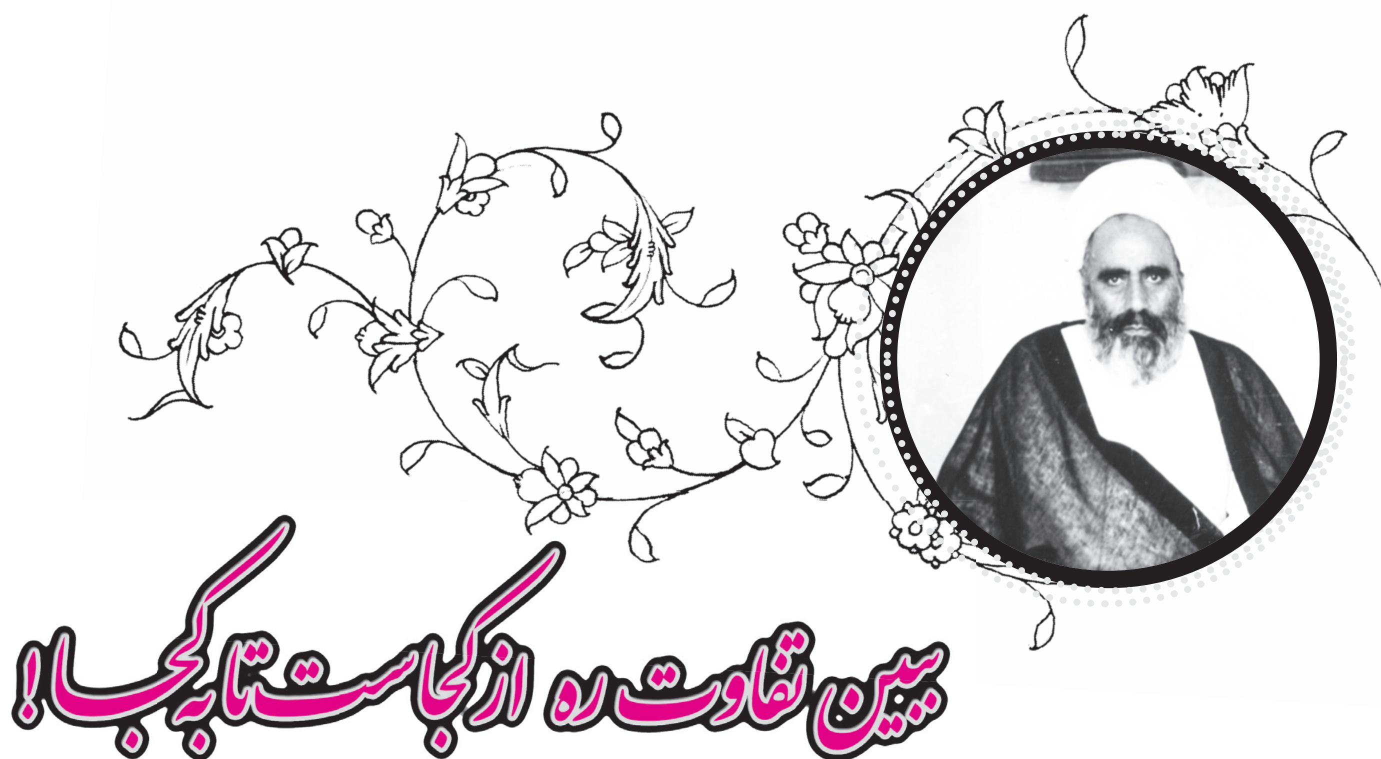
هر سازمان و مؤسسه‌ای، برای رسیدن به اهداف مشخصی شکل می‌گیرد. از این رو، لازم است تا همواره کیفیت و عملکرد آن ارزیابی شود تا با شناخت قوت‌ها و ضعف‌ها و در پرتو نتایج به دست آمده، مسیر فعالیت‌ها و اقدام‌ها، در راستای تحقق اهداف مورد نظر، هدایت شود. برآورد دفتر نظارت و ارزیابی مدرسه از این مسئله، نسبتاً مثبت است. از آنجا که مدرسه در مسیر سند چشم‌انداز حرکت می‌کند، به راحتی می‌توان حصول اهداف کوتاه‌مدت و بلندمدت را با این شاخص سنجید. به هر حال، راهی که مدرسه آغاز کرده، راهی طولانی و بسیار پر نشیب و فراز است. ما خودمان را در آغاز راه می‌دانیم و برای رسیدن به اهداف عالیه، با بردباری و امیدواری می‌کوشیم و به آینده بسیار خوش‌بین هستیم.

سیره بزرگان

محمد حسین فروغی

او امین بود

عبدالحسین بن شیخ احمد بن شیخ نجفقلی بن شیخ عبدالله (سرمست) بن حاج محمد بن الله یار، پیشینه مردی است که او را با نام علامه امینی می‌شناسند. این لقب را اگرچه خاندان امینی به واسطه امین الشرع بودن شیخ نجفقلی با خود داشتند اما راستی که این لقب برای هیچکس از خاندان ایشان به اندازه عبدالحسین جور در نمی‌آمد. مردی که همه زندگی‌اش را وقف حفظ امانتی کرد که به او سپرده شده بود: «امانت ولایت». خورشید زندگی شیخ عبدالحسین در ۱۳۲۰ هـ ق در تبریز طلوع و حیات مجددش در ۲۸ ربیع الثانی ۱۳۹۰هـ ق (مطابق با ۱۲ تیرماه ۱۳۴۹هـ ش) شروع شد. به بهانه پرونده کلام این شماره از رهنامه پژوهش، سیره علمی و عملی آن بزرگ‌مرد را به تماشا خواهیم نشست .



ببین تفاوت ره از کجاست تا به کجا!

جـان گرفتـن ایـن پرونـده مقارن بود بـا ایام میلاد قافله سـالار بندگـی و آزادگی محمد مصطفی صلـی الله علیـه و آلـه وسـلم و روزهایـی کـه این سـالها به برکـت بهار انقـلاب روح خـدا، هفته وحـدت نامیـده شـده اسـت. اما دریغ و صد افسـوس در ایامی کـه باید منتظر روییـدن جوانه‌های سـبز وحدت عالمانه و عاقلانه میان برادران و شـیعه و سـنی باشـیم با بداخلاقی‌های کوته‌فکران و ناآگاهـان هـر فرقه از یک سـو و تحریک دشـمنان و بدطینتان از سـوی دیگر شـاهد سـوختن و پژمـردن امیـد مسـلمانان جهـان بـر اثر سـرمای دیـن سـوز تفرقـه و بداخلاقی هسـتیم. و باز هـم دریـغ و افسـوس کـه این همه ماجرا نیسـت و ایـن روزها بیـش از آنچه انتظـارش می‌رفت ناجوانمردانه سـرد اسـت. روزهای سـرد زمسـتان تکفیر و افراط سیاه دلان و ناجوانمردان سـلفی کـه عرصـه گمراهـی و الحـاد را به فتـوای رهبران کج اندیش و کافـران بداندیش، همـوار دیده و خـون مـرد و زن، کـودک و بـزرگ و پیـر و جـوان مظلـوم مسـلمان بی‌گنـاه را بـر خـاک پاک کشـورهای اسـلامی جـاری کرده‌انـد. بگذریـم کـه ایـن سـخن‌ها فـراوان و گوش این دوسـتان نـادان گـران اسـت. امـا راسـتی ای کاش پیشـینیان مـا اندکـی می‌ماندنـد تـا یادمان بمانـد آنها چگونـه زیسـتند، چگونـه به هر وسـیله‌ای هـدف خـود را توجیه نکردنـد و چگونه حـرف نیک را نیک گفتند. حسـن ختام این آغاز دو پیغام اسـت. یکی مکاتبه‌ای اسـت میان سـید شـرف الدین موسـوی عاملـی یکـی از بزرگترین علمای شـیعه و شـیخ سـلیم بشـری از بزرگان علمـای اهل تسـنن و رئیـس دانشـگاه الازهر مصر و دیگری از محمد عبدالغنی حسـن از علمـای بزرگ اهل سـنت مصـر کـه در جـواب هدیه الغدیر علامـه امینی برای ایشـان ارسـال کرده‌اند. ایـن دو نامه خـود حدیـث مفصلی اسـت بـر فاصله گفتگوی عالمانـه و عاقلانـه و آنچه اکنون در شـبکه‌های ماهـواره‌ای گوناگـون و محافـل عمومـی و خصوصـی بـه نـام دفاع از حـق و حقیقـت در جریان اسـت.

۱

به: علامه بزرگوار شیخ عبدالحسین شرف الدین

از: شیخ سلیم بشری

در روزگاری کـه گذشـت فرصتـی بـرای آشـنایی بـا رازهـای شـیعه برایـم فراهـم نشـد و عـدم مجالسـت بـا علماء ایشـان مانع فهم روحیـات و اخلاق و میزان علمیت ایشـان برای مـن بود. تا اینکه پروردگار مرا بر سـاحل علم تو رسـاند و لبهایم را با آب خوشـگوار علم تو همسـان سـاخت. سـوگند بـه شـهر علم (مصطفی جـد تـو) و دروازه آن (مرتضی پدر تو) که تاکنون شـربتی عطش شـکن‌تر و سـودمندتر از آب چشـمهٔ صـاف تو ننوشـیده‌ام. من هـم اکنون در کنـار دریای بیکران علـم تـو ایسـتاده‌ام و اجازه می‌خواهـم که خود را در امـواج آن اندازم و در آن فـرو روم و از دُرهای گرانبهـای آن بـه دسـت آورم. اگـر اجـازه دهی در مطالب غامض و مشـکلاتی که مدتهاسـت در سـینه‌ام خلجـان می‌کنند غوص کنیـم و اگرنه اختیار با توسـت. (۶ ذی‌القعـده ۱۳۲۹)[1]

۲

به: شیخ سلیم بشری

از: سید عبدالحسین شرف الدین

سلام بر مولای ما شیخ الاسلام و رحمت و برکات خدا بر تو

مـرا بـه نامـه مهرانگیـز خـود از نعمت‌هـا و منت‌هـای فراوانی کـه زبان از شـکر آن عاجز اسـت برخـوردار نمـودی. مـرا هدف آرزوهـا و مورد امید خـود خوانده‌ای حـال آنکه خود قبلـهٔ امیدواران و دسـتگیر پناهندگان می‌باشی. من از سـوریه بر پشـت شـتران آرزوها به سـوی تو شـتافتم و به درگاه تـو رحـل اقامـت افکنـده‌ام در حالی کـه در طلب علم تـو و خواهان باران فضل تو هسـتم. بازنمی‌گـردم از نـزد تـو جز با امیـدواری. مگر آنکه خـدا بخواهد. (۶ ذی‌القعـده ۱۳۲۹)[2]

دانشمند بزرگوار و استاد جلیل القدر آقای عبد الحسین احمد امینی

السلام علیکم و رحمه الله و برکاته

بعـد از ادای سـلام و احتـرام. بـرای لحظـات کوتاهی سـلامت ناپایدار خـود را بازیافتـم و در این مـدت، بررسـی مختصری از کتاب «الغدیر» شـما برایم میسـر شـد.

بـا مطالعـه ناچیـز خـود اذعـان میکنـم که سـخن هـر قدر هـم بـزرگ شـود در برابر ایـن کتاب ناچیز اسـت.

چقـدر دوسـت داشـتم که عافیت و تندرسـتی کـه از مـن رو گردانده مـرا یاری میکرد تا بررسـی بیشـتری در ایـن کتـاب می‌نمـودم و به غدیر شـما وقوف بیشـتری می‌یافتـم؛ تا بتوانـم در قبال ایـن عمـل بزرگ شـما درخور آن مطالعـه و تحلیل نمایم. چـه کنم؟ عذرم همان عدم اسـتقامت مـزاج اسـت کـه هـم عنـان مـن اسـت، و بالاتر از معـذرت مـن بخشـش آن جناب اسـت که با پذیـرش سـخنی چنـد تحت عنـوان «در سـایه‌های غدیر»هر نوع مقتضـی می‌دانید امر به نشـر آن فرمایید.

بهتریـن پـاداش و توفیـق شـما را در انجام ایـن خدمت مهم که موجب نیرومندی ملت مسـلمان اسـت از خدای متعال درخواسـت می‌نمایم.

قاهره ۷ ربیع الاول ۱۳۷۲

محمد عبدالغنی حسن[3]

پی‌نوشت‌ها:

۱. المراجعات ص ۴۷

۲. المراجعات ص ۴۹

۳. موسوعه الغدیر ۳۱۴/۱

حدیث سرو

مادرم می‌گفت:
«گریه های امینی تو را بُرد»

یاد باد آنکه سر کوی تو ام منزل بود
دیده را روشنی از خاک درت حاصل بود
در دلم بود که بی دوست نباشم هرگز
چه توان کرد که سعی من و دل باطل بود

اشاره

آیت الله سید مرتضی نجومی، فقیه فقید هنرمندی که سالها چشم و چراغ دیار مردم خود بود و به قول خودش مردی را در فهم کلام استوانه‌های پیش از خود می‌دانست، در این مجال کوتاه داستانِ دلبری شمس روزگار خود را بازگو کرده است. شمسِ نیکبختی که به معجزه بیان و بنان دل‌های فراوانی را با خود به سفر وا می‌داشت.

ذکرِ جمیل علامه بزرگوارِ ما، آیت الله امینی، که در افواهِ عوام و خواص افتاده، و صیتِ عظَمتش که به شَرق و غرب رفته، بالاتر و والاتر از آن است که به زبانِ اینِ بنده کم مایه بازگو شود، اما این خود برای من توفیقی و عنایتی الهیَ است. سخن درباره آن بزرگمرد چه بسیار گفته‌اند، اما آن قدر گفتنی مانده است که نیازی به بازگو کردن گفته‌ها و تکرار مکررات نیست. نوشته انسانی، باید منتِج نتیجه‌ای جدید و مفیدِ فایده‌ای نو و نگفته باشد. خداوند را سپاسگزارم که «هَمه قبیله من عالمان دین بودند»، اما از آن وقت که دست راست و چپ خود را شناختم در عالم نور، تقوی، علم، توجه به خدا و عرفانِ مرحوم پدرم افتادم. از او چه بگویم که سر تا پا و در همه حال، مردی خداییَ بود و نشست و برخاستش همه خدایی بود. من در مدت عمرم کسی را ندیدم مثل او نماز بخواند. از معاشرت با او غرق عالمی بودم بیرون از دنیای آنان که در اطراف من به رفت و آمد بودند، حتی افراد خانواده. بهترین درس‌ها را به من داد و من بیشترِ دروس سطحم را نزد او خواندم. اما کثرت رفت و آمدِ علاقمندان مرحوم پدرم در منزل، مانع بزرگی برای درس و بحث من بود؛ در فکر بودم که به نجف اشرف هجرت کنم. چه بسیار کتب عربی و اسلامی را دیده بودم و حتی قصائد بزرگ عربی را اعراب می‌گذاردم. اغلب بزرگانی را که در سر راه خود از نجف می‌آمدند یا به نجف می‌رفتند، به واسطه مرحوم والدم زیارت می‌کردم.

یک روز به من گفتند: آقایی از نجف به کرمانشاه آمده است و در مسجد معتمد منبر می‌رود و چنین و چنان است. به زیارتش رفتم و با او نماز ظهر و عصر را خوانده و در مقابل منبرش به استماع نشستم. چه جمالی و چه کمالی، چه حالی و چه شوری، چه چشمان نافذ و اشک‌ریزی که گویی چشمه فیض خداست. برای اولین بار می‌دیدم که کسی از سر تا پا در التهاب و عشقِ ائمه طاهرین علیهم السلام می‌سوزد و چشم‌ها چون کاسه خون، اشک خَونین می‌بارد. برای اولین بار دیدم که کسی در محضر عالم و عامی، بی هیچ پروایی در مظلومیت امیرالمؤمنین ناله می‌کند و با صدای بلند و غرّای خود گریه سر می‌دهد. چنان شیفته حالت او شدم که چند ماهی بعد از رفتنش، طاقتم طاق شد و گفتم: هر چه بادا باد، به طور قاچاق هم شده است باید به نجف بروم، آنجا سرزمین امینی‌پرور است. به هنگام رفتنم، مادرم که چون ابر بهاران بر من می‌گریست و در فراق من چاره‌جویی می‌کرد، فرمود: «برو، می‌دانم گریه‌های امینی تو را برد، امینی از کرمانشاه رفت ولی نوجوانی را مسلمان کرد و رفت». به دنبال او رفتم و صد رحمت بر صائب تبریزی فرستادم که گفته است:

این ندا می‌رسد از رفتنِ سیلاب به گوش
که در این خشک نمانید، که دریایی هست

برای اولین بار می‌دیدم که کسی از سر تا پا در التهاب و عشقِ ائمه طاهرین علیهم السَلام می‌سوزد و چشم‌ها چون کاسه خون، اشک خونین می‌بارد. برای اولین بار دیدم که کسی در محضر عالم و عامی، بی هیچ پروایی در مظلومیت امیرالمؤمنین ناله می‌کند و با صدای بلند و غرّای خود گریه سر می‌دهد.

امینی چه حالی داشت و چه شوری، و اکنون از او چه بگوییم؟ دیگران چیزها گفته‌اند، خاندان و تبارش را ارج نهاده‌اند، تاریخ حیاتش، زادگاه و ولادت، درس‌ها، اساتید، اجازات، تقاریظ، صفات و امتیازاتِ ظاهری و باطنیِ او، مقام علمی، طاقت و توان، زحمت و تفحّص و اجتهاد او، تألیفات، سفرها، کارها، خدمات او و بالأخره رحلت او را به تفصیل نوشته‌اند و ای کاش مجالی بود تا بنده کمترین، دوباره طرحی نو دراندازد و آن بزرگمرد را دوباره با همان گفته‌ها تعظیمی شایسته و تکریمی درخور نماید؛ باشد که با طرزی دیگر، همان گفته‌ها بازگو شود و شوری و وجد و حالی نو پدید آید. افسوس که مجالی نیست و شاید توفیقی نیست، و إلا «معنیِ توفیق، غیر از همت مردانه چیست؟». باری اگر توفیق تألیف کتابی نیست، توفیق نوشتن مقالی هست. گزافه گویی و سخنِ بی‌مسئولیت و بی‌تعهد گفتن، شایسته وارستگان و مراقبان نیست. علامه بزرگوار ما سترگ مردی بود که گویی خدای متعال با منتِ عظیم خود، او را به کمالات ظاهری و باطنی آراسته است، قامتی رسا و استوار و چهره‌ای نورانی و ملکوتی، و ملکاتی عالی و صالح، نفسانیاتی بسیار طاهر و مقدس، که گویی با گذشت زمان و طول مراقبت و تفانی در کار و دوامِ حضور از عالم دیگری شده است. فکر و ذکرش، حواس و ذوق و شوقش، غرق در عالم اسلام و ائمه طاهرین علیهم‌السلام بود. او به راستی در اسلام و ائمه طاهرین ذوب شده بود. دلخوش به تقدیر و تعریف و تمجیدهایی که نثار او می‌شد نبود. گویی با این همه کوشش و خدمتِ مداوم، مدام به این می‌اندیشید که «تا چه قبول افتد و که در نظر آید». همه او را بزرگ مردی در عالم اسلام و تاریخ می‌دیدند، مجدّدِ آثار و خواطرِ سلَف صالحینش می‌دانستند، اما او، خود گوییَ غرق در شهودی دیگر است. آن که آن همه الطاف و عنایات را دیده بود، حق داشت که آن همه بکاء و گریه و راز و نیاز داشته باشد. این بنده مکرر شد در هنگامی که در ایوانِ مطهر، مشغول خواندن اذن دخول بودم، صدایَ گریه آن مرحوم را که در حرم مطهر مشغول دعا خواندن بود می‌شنیدم. صدای ایشان از حرم و رواق مطهر گذشته به بیرون می‌آمد. وقتی از سفری به ایران، به نجف بازگشته بود، شبانگاه طلاب به دیدن ایشان آمده بودند و به همین مناسبت در منزل آن عزیز مجلس روضه‌ای بود. شیخ عبدالوهّاب کماشی، در اول منبرش با آن آوای ملکوتی و نوای دلنشینش شروع کرد به خواندنِ خطبه شقشقیه، به مجرد خواندن خطبه، صدَای گریه آن بزرگوار بلند شد. از خواندن و نوای او، و گریه عجیب علّامه امینی و سایرین، چنان شور و التهابِ عجیبی دست داد، که به قول حافظ «حالتی رفت که محراب به فریاد آمد. هیچ گاه آن مجلس و طنین صدای گریه آن بزرگمرد را ـ که گریه‌اش هم مردانه و با صلابت بود ـ فراموش نمی‌کنم. این گریه‌ها و شورها مخصوصِ مجلسی نبود، او همیشه در این سوختها و شَورها بود. امینی در اوج شیفتگی‌اش گاه در هنگام مطالعه و تفحّص در تاریخ، چنان امیرالمؤمنین علیه السلام را مظلوم می‌دید که با صدای بلند از بیرونیِ منزل به گریه می‌افتاد که صدایش به اندرونِ منزل می‌رسید. حالت بکاء و التهابِ درونیش، در ایام عاشورا و حضورش در مجالس روضه، به خصوص اگر روضه حضرت زهرا سلام الله علیها را می‌خواندند که دیگر گفتنی نیست. در روز عاشورا، با پای برهنه به مجلس عزای حسینی در حسینیه بوشهری‌های نجف اشرف آمد و فرش را به کناری زده و روی زمین نشست و به مجردِ نشستن، نهیب و گریه‌اش بلند شد. نکته‌ای را برای ثبت در تاریخ آیندگان می‌نگارم: آقازاده محترم ایشان، استاد جلیل القدر آقای حاج شیخ رضا امینی فرمودند: والدم که در تهران، مریض روی تخت خوابیده بودند فرمودند: «رضا، من این داغ و عقده دلم را از کربلا نگشوده‌ام، من برای سیّد الشهدا، گریه سیری در عمرم نکردم. با خداوند پیمان بسته‌ام که اگر خوب شدم، پنج سال در کربلا ساکن شوم، شاید گریه سیری بکنم و این عقده دلم را به پایان برم». ولی رحلتِ معهود، به ایشان این مجال را نداد. گویا سیّدَ الشهدا از محبتی که به او داشت راضی به این همه سوز و گداز و سوختگی و گریه او نشد. غیرت و حمیّتِ او در راه دین و در اعتلاء و عظمت و قداستِ ائمه طاهرین، سبب بود تا از راست آمدن و راَست رفتنِ بیهوده خیلی‌ها که ککشان نمی‌گزید، رنج برَد. حیفش می‌آمد که پشت غلافِ کتاب الغدیرش هم، بی حکمت و خدمتی باشد. وقتی پشتِ جلد یکی از مجلداتش اشعاری چاپ کردهِ بود که معنای دو بیتش این بود: «اگر شمشیرت کُشنده و بُرّا نیست، به چه کارت می‌آید؟، آن را بده تا برایت دستبند و خلخال درست کنند»، به این وسیله رنج خود را از راحت‌طلبان و تن آسایان ابراز می‌داشت. چه خوب می‌گوید صائب علیه الرحمهٔ:

ز زهد نیست به میخانه گر نمی‌آیند
هلاک بسترِ گرمند و مرده خوابند

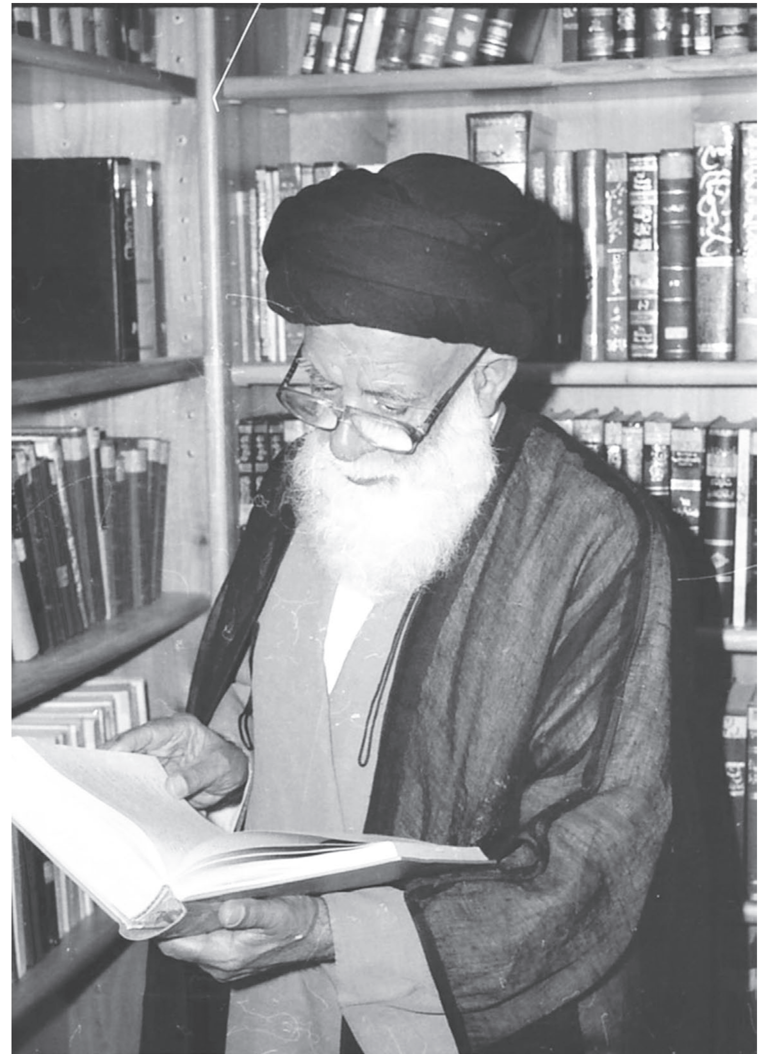
قصه‌ای از حالات و خوابی از ایشان نقل کنم. فرمودند: «وقتی الغدیر را می‌نوشتم، خیلی مایل بودم کتاب الصراط المستقیم را هم ببینم». الصراط المستقیم تألیف شیخ زین الدین ابو محمّد علی بن یونس عاملی بیاضی است که آن وقت به چاپ نرسیده بود و بعدها توسط کتابخانه مرتضوی در تهران چاپ شد. فرمودند: «شنیده بودم نسخه خطی اش در نجف نزد شخص معهودی است، خیلی مایل بودم ایشان را دیده و تقاضا کنم کتاب را به امانت بدهند که مطالعه نموده و سپس مستردَ دارم. یک شب اوائلِ مغرب که می‌خواستم به حرم مشرّف شوم، دیدم آن شخصِ معهود، با یکی دو نفر اهلِ علم دیگر، در ایوانَ مطهّر نشسته و مشغول صحَبتند. خدمت ایشان رفتم و بعد از احوال پُرسی تقاضای خود را اظهار کردم؛ عذرهایی آورد. من گفتم: اگر می‌خواهی به من امانت ده و اگر نمی‌شود به بیرونیِ منزلتان آمده همانجا مطالعه می‌کنم، و اگر اینَ را هم قبول ندارید در دالانِ منزلتان نشسته مطالعه می‌نمایم. گفتند: خیرَ نمی‌شود. آخر الأمر آن شخص گفت شما هیچگاه این کتاب را نخواهید دید. آقای امینی فرمودند: «مثل آنکه آسمان را بر سر من زدند. نه از آن جهت که او قبول نکرد، بلکه از مظلومیتِ آقا امیرالمؤمنین. به حرم مشرف شدم و خطابَ به آن حضرت عرض کردم: چقدر شما مظلومید! یکی از ارادتمندان و شیعیان شما کتابی را در فضائل و حقّانیتِ شما نوشته، یکی از ارادتمندان و خدمتگزارانَ شما هم می‌خواهد بخواند و به دیگران برساند، این کتاب پیش یکی از شیعیان و ارادتمندان شماست، در محیط شیعیانِ شماست، در کنارِ قبر مطهرِ شماست، امَا باز هِم او از این کار ابا داَرد. به راستَی که مظلومِ تاریخ و قرن‌هایی»



سیصد بند

آمده بود بغداد که کاغذ بخرد. ایام جنگ بود و کاغذ کوپنی شده بود. در حرم کاظمین، مظفر را دیده بود. بعد از احوالپرسی از او برای تهیهٔ کاغذ راهنمایی خواسته بود. مظفر گفته بود چقدر لازم داری؟علامه گفته بود سیصد بند!
مظفر گفته بود من با همه رابطه‌هایی که دارم برای چاپ کتاب «سقیفه»ام یک ماه است لنگ پانزده بند کاغذم آن وقت تو توقع داری از راه نرسیده سیصد بند گیرت بیاید؟!!
علامه گفته بود: ما بی صاحب نیستیم.
نوبتش که شد مسئول توزیع پرسید: چند بند؟
– سیصد بند
– اینجا تحویل می گیرید یا نجف؟!
– نجف باشد بهتر است.
پول را که داد و بیرون رفت همه ریختند سرِ مسئول که به چه حقی سیصد بند به یک نفر دادی؟
گفته بود: وقتی با من روبرو شد حالتی به منَ دست داد که اگر بیشتر هم می‌خواست رد نمی کردم.

مصاحبه با محقق طباطبایی،المحقق الطباطبایی فی ذکراه السنویه الأولی ج۳ص ۱۱۹۰



همـــه او را بـــزرگ مردی در عالم اسلام و تاریخ می‌دیدند، مجدّدِ آثار و خواطرِ سـلَف صالحیـنـش می‌دانسـتند، اما او، خـود گویی غرق در شهودی دیگر است.
امینی در اوج شـیفتگی‌اش گاه در هنـگام مطالعـه و تفحّـص در تاریـخ، چنان امیرالمؤمنین علیه السلام را مظلوم می‌دیـد که با صدای بلنـد از بیرونـی منزل به گریه می‌افتاد که صدایش به اندرونِ منزل می‌رسید.

آن مرحـوم فرمودند: «حال گریه عجیبی داشـتم، بـه طوری که تمـام بدنم تکان می‌خـورد. ناگهان در قلبـم افتـاد کـه (فردا صبح بـه کربلا بـرو). به مجـرد خطـور ایـن خطـاب در قلبـم، دیـدم حال بـکاء از میـان رفته و یک شـادابی مـرا گرفته. هر چـه به خودم فشـار آوردم که بـه آن درد دل ادامه دهـم دیـدم هیـچ نمی‌توانـم و بـه کلـی آن حال رفتـه بود و تنها یک مطلـب در دل من جایگزین شـده اسـت کـه (بـه کربـلا بـرو). از حـرم مطهر بیـرون آمـده به منـزل آمدم. صبح بـه اهل منزل گفتـم: قـدری صبحانه بـه من بدهیـد می‌خواهم بـه کربلا بـروم. گفتند: چرا وسـطِ هفتـه می‌روید و شـب جمعـه نمی‌رویـد؟ گفتـم: کاری دارم. بـه کربـلا رفتـم و یکسـره به حـرم مطهر حسـینی مشـرّف شـدم. در حرم مطهّـر، به یکـی از آقایان محتـرم اهـل علـم برخـوردم. خیلـی محبـت و احـوال پُرسـی کردنـد. گفتنـد: آقـای امینـی چه عجب وسـط هفته بـه کربـلا آمدید؟ (زیرا رسـم علمـا آن بـود کـه پنجشـنبه‌ها مشـرّف شـوند تا زیـارت شـب جمعـه را درک کننـد). گفتـم کاری داشـتم. گفـت: آقای امینی، ممکن اسـت از شـما خواهـش بکنم؟ گفتـم: بفرمایید. گفـت: مقداری کتـب نفیس از مرحـوم والد باقی مانـده که بدون اسـتفاده مانـده و تقریبـاً محبـوس اسـت. بیاییـد ببینیـد اگـر چیزی بـه دردِ شـما می‌خـورد امانت ببریـد و بعـد برگردانیـد. گفتم: کی بیایـم؟ گفت: مـن امـروز کتابهـا را بیـرون آورده مهیّـا می‌کنم، جنـاب عالـی فردا صبـح برای صـرف صبحانه به منـزل مـا تشـریف بیاوریـد، هم صبحانـه صرف کنیـد و هـم کتابهـا را ملاحظـه بفرماییـد. قبول کـردم و رفتـم. مقـدار بیسـت و چنـد جلـد کتاب بـه روی هـم گـذارده بود. من تا نشسـتم، دسـت دراز کـردم و اولیـن کتـاب را کـه برداشـتم دیـدم نسخه‌ای بسیار پاکیزه و نفیس و مجدوَل از کتاب الصراط المسـتقیم اسـت. حالت گریه شـدیدی به مـن دسـت داد. صاحبخانه علت را جویا شـد. من جریـان قضیـه کتـاب را در نجـف نقـل نمـودم. ایشـان هـم از لطف الهـی به گریـه افتادند. کتاب مذکـور و چنـد جلـد کتـاب نفیـس دیگـر را بـه امانـت دادنـد و مـدت سـه سـال نـزد من بـود تا بعـد از رفع حاجت، به شـخص مذکـور رد کردم» وقتـی دیگر، بـرای بنده نقل فرمودنـد که «مدتها فکر می‌کردم خداوند متعال چگونه شـمر را عذاب می‌کنـد و جزای آن تشـنه لبی و جگرسـوختگی حضـرت سـیّد الشـهدا را چگونـه می‌دهد. شـبَ هنگامی خـواب دیدم آقـا امیرالمؤمنین در مکانی بسـیار خـوش آب و هـوا روی صندلی نشسـته و من هـم خدمت آن جناب ایسـتاده‌ام. دو کوزه نزد ایشـان بـود. فرمودنـد: این کوزه‌هـا را بـردار و برو از آنجـا آب بیـاور. اشـاره بـه محلـی فرمودند که بسـیار باصفـا و باطراوت بود. اسـتخری پـر آب و درختانـی بسـیار باطـراوت در اطـراف آن بـود که صفا و تلألؤ آب و طراوت و شـادابی درختان قابل بیـان و وصف نیسـت. کوزه‌ها را برداشـته و رو به آن محـل نهـادم. آنها را آب نمـوده، حرکت کردم تـا به خدمت آقـا امیرالمؤمنیـن بازگـردم. ناگهان دیـدم هـوا رو بـه گرمـی نهـاد و هـر آن، گرمـی هـوا و سـوزندگی صحرا بیشـتر می‌شـود. دیدم از دور کسـی رو بـهَ مـن می‌آیـد و هر چـه او به من نزدیک‌تـر می‌شـود، هوا گرمتـر می‌گـردد. گویی همـه ایـن حـرارت از آتـشِ اوسـت. در خـواب به مـن الهام شـد کـه او شـمرِ قاتـلِ حضرت سـیّد الشـهداء اسـت. وقتـی بـه مـن رسـید دیـدم بـه قـدری هـوا گرم و سـوزان شـده اسـت کـه قابل تحمـل نیسـت. آن ملعون هم از شـدت تشـنگی بـه هلاکـت نزدیـک شـده بـود. رو به مـن نمود کـه از مـن آب بگیرد مـن مانع شـدم و گفتم اگر هـلاک شـوم هم نمی‌گـذارم از ایـن آب قطره‌ای بنوشـد. حمله شـدیدی به من کرد و من ممانعت می‌نمـودم، دیـدم الان کوزه‌هـا را از دسـت مـن می‌گیـرد. آنهـا را به هم کوبیدم، کوزه‌ها شکسـته و آب آنهـا بـه زمیـن ریخـت. چنـان آب کوزه‌هـا تبخیـر شـد کـه گویی قطـره آبـی در آنهـا نبوده اسـت. او که از من ناامید شـد رو به اسـتخر نهاد. مـن بی انـدازه غمگین و مضطرب شـدم که مباد آن ملعـون از آب اسـتخر نوشـیده سـیراب گردد. به مجرد رسـیدن او به اسـتخر چنان آب اسـتخر ناپدید شـد که گویی سالهاسـت یک قطره آب در آن نبـوده اسـت. درختـان هـم در کمال خشـکی شـد. از اسـتخر مأیـوس شـد و از همـان راه کـه آمـده بـود بازگشـت. هـر چـه دورتر می‌شـد هوا رو بـه خوبـی و خوشـی می‌رفت و درختـان و آب اسـتخر بـه طـراوت و شـادابی اول بازگشـتند. به حضـور حضـرت امیـر شـرفیاب شـدم. فرمودند: خداونـد متعـال ایـن چنیـن آن ملعـون را جـزا و عقـاب می‌دهـد. اگر یـک قطره از آب آن اسـتخر را هـم می‌نوشـید، از هـر زهـری تلختـر و از هـر عذابـی بـرای او دردناکتر بود. بعـد از این فرمایش از خـواب بیدار شـدم»

علامـه بزرگـوار مـا، از کثـرت کار و کوشـش و تفانی در خدمـت و تفحّـص و کتابـت و تألیـف کتـاب ارزنـده و بـی نظیـر الغدیـر، بالأخـره در جمعـه ۲۸ ربیـع الثانـی ۱۳۹۰ مطابـق بـا ۱۲ تیرمـاه ۱۳۴۹، قریـب بـه اذان ظهـر، بـه رحمت ایـزدی و عنایـت و الطاف ائمـه طاهرین علیهم السـلام پیوسـت. جنازه مبـارک ایشـان را بعد از چنـد روز بـه نجـف اشـرف منتقـل کردنـد و بـا تشـییع مفصلـی در سـردابِ مخصـوص، جنـب کتابخانـه مبـارک امیرالمؤمنیـن علیـه السـلام، مدفـون نمودنـد و گنجینـه گرانبـاری در کنـار گنجینـه گرانبـار دیگـری آرامـش یافت.

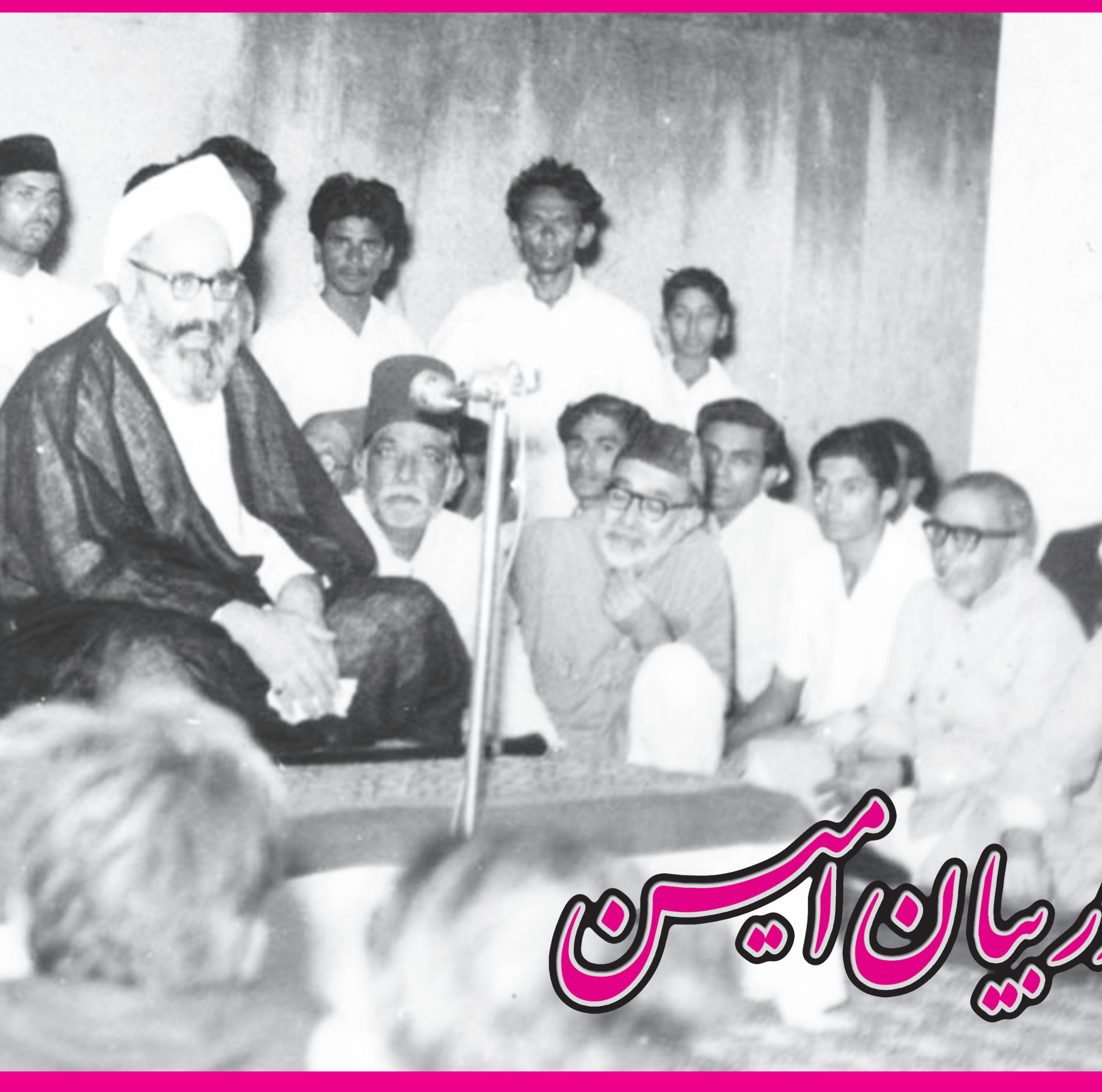
تو رفتی و خیالت ماند در دل
چنان کز کاروان آتش به منزل

در هنـگام دفـن و در کنار قبر مطهر ایشـان هم، خـود حقیر حاضـر و ناظر بـودم. خداونـد درجات عالیـه او را آن بـه آن، بـاز هـم متعالـی و افزون فرمایـد کـه تـا نـام و نـور امیرالمؤمنیـن علیـه السـلام در عالـم وجود اسـت، نام امینـی و امثال او جاودانـه و درخشـان خواهـد بود.

سَلامٌ عَلَیکُم حَنَّ قَلبی لِذِکرِکُم
حَنینَ فَصیلٍ أفرَدَتهُ الرَّکائِبُ
وَما کانَ قَلبی راضیاً بِفِراقِکُم
وَلکِنَّ أمرَ اللهِ لا شَکَّ غالِبُ
وَسَـلامٌ عَلَیـهِ یَـومَ وُلِـدَ وَیَومَ مـاتَ وَیَـومَ یُبعَثُ حَیّاً [۱]

---

۱. ایـن یادداشـت بـرای اولیـن بـار در ویـژه نامـه روزنامه رسـالت به تاریخ ۱۲ /۴/ ۱۳۶۷ و سـپس در یادنامـه علامه امینی بـا عنوان«امین شریعت»منتشـر شـده اسـت.



امیر در بیان امین

علامه امینی را همه با بیان عالمانه‌اش می‌شناسند اما بیان سحرانگیز و شعور شورانگیز او به دلیل عدم عرضه و در نتیجه عدم آشنایی عموم مردم، مغفول مانده است. آنچه به محضرتان تقدیم می‌شود گزیده یکی از ده جلسه سخنرانی ایشان با موضوع محبت و ولایت می‌باشد که در أرض اقدس رضوی در جوار بارگاه حضرت ثامن الائمه علی بن موسی الرضا (علیه السلام) ایراد شده است. متن این سخنرانی که پیش از این توسط نشریه موعود منتشر شده است را پس از تطبیق با اصل سخنرانی و ویرایشی دوباره خدمتتان تقدیم می‌کنیم. اصل سخنرانی در آرشیو دفتر نشریه رهنامه پژوهش موجود است.

... روایات زیادی در کافی و غیر آن داریم که گفته‌اند: «غیر از رسول و نبی که به آنها وحی می‌شود، امام هم مُحدَّث است». محدّث به کسی می‌گویند که ملک با او حرف می‌زند و او ملک را نمی‌بیند. ملک مطلب را در گوش محدث بیان می‌کند، و یا آن را به قلب او القا می‌کند. دوازده امام ما (ع) و حضرت فاطمه صدیقه، این صفت را داشتند و هیچ کس جز ایشان چنین مقامی نداشته است. این تعبیر را به خصوص در زیارات حضرت زهرا(س) می‌توانید ببینید.

جمعی از برادران اهل سنت معاصر ما، با استناد به این روایات آمده‌اند گفته‌اند که شیعیان قائلند که به ائمه آنها وحی می‌شود. موسی جارالله در الوصیّه، سید محمود عبوسی در السنهٔ و الشیعهٔ و احمد امین در فجر الاسلام و در الصراع و برخی دیگر آمده‌اند با این مطالب داد سخن داده‌اند که این مکتب، مکتب کفر و ضلال است. آخر وقتی پیامبر ما پیامبر آخرالزمان بوده، نباید به کس دیگری پس از او وحی شود.

ما جواب مفصلی به این مطالب در جلد پنجم الغدیر داده‌ایم. امروزه حرف‌های دور از انصاف زیادی دربارهٔ تشیع، در خارج مرزها می‌نویسند و می‌گویند. حدود هشتاد درصد از این کتاب‌هایی را که دربارهٔ ائمه ما نوشته‌اند، باید به دریا ریخت. این دست اعتراضات، ناشی از بی‌سوادی و جهل نویسندگان آنهاست. گمان می‌کنند ما این مطالب را از خودمان می‌گوییم. آنها اگر سراغ منابع اصلی خودشان می‌رفتند، می‌دیدند از طریق عبدالله بن عباس در صحیح بخاری و مسلم و دیگر منابع، از رسول اکرم (ص) روایت کرده‌اند که فرمودند: «هر پیامبری بعد از خودش از امتش امام و خلیفه‌ای دارد که محدث است» و محدث را دقیقاً همان طور شرح داده‌اند که در منابع ماست و ما می‌گوییم؛ یعنی شخصی که ملک با او حرف می‌زند یا مطلب را به قلبش القا می‌کند و او ملک را نمی‌بیند. آن‌گاه ادامه می‌دهد که اگر بنا باشد در امت اسلام هم، پس از من (پیامبر) یک نفر باشد، عمر بن خطاب است. پس آنها هم قائلند که محدث با ملک در ارتباط است ولی بعد باید حرف‌هایی که محدث به ملک نسبت می‌دهد با ترازوی قرآن و سنت سنجید. البته اگر این ترازو به میان آید، راحت می‌توان حرف زدن یا حرف نزدن با ملک را فهمید. به عبارت دیگر مفهوم محدّث، یک مفهوم اسلامی است، و



نـه مذهبی؛ تنهـا اختلاف در مصداق اسـت. خـدا بـه حـقّ جگـر سـوختهٔ حضـرت زهرا (س) بـه همـهٔ ما عقلـی عنایـت بفرماید که بفهمیـم مسـیرمان کجاسـت؟چه می‌کنیم؟ بایـد کجـا برویم؟چـه بگوییـم؟ و چطـور حـرف بزنیـم؟ چـه چیـز را باید یـاد بگیریم و پشـت سر چه کسـی راه بیفتیم؟ اقتضائات مسـیری کـه بایـد در آن قرار داشـته باشـیم چیسـت؟ پنجـاه سـال و هفتاد سـال از عمر ما می‌گـذرد ولـی همچنان بی‌سـوادیم. هی می‌گویـد «هـو یـا علـی » ولـی وقتـی یقه هرکـدام از آنهـا را می‌گیـری هیـچ چیـز از امامـت نمی‌داننـد. تعـارف که با هـم نداریم هیـچ نمی‌دانـد. فقـط یـک سـری رسـم و رسـوم و آدابـی دارند کـه باید رعایـت کنند؛ همیـن و بـس. امـام محدّث و حامـل علم و صفـات، و جمـال و کمـال خداسـت. از هـر طـرف بـه او نـگاه کنـی در او صفـات خـدا را متجلـی می‌بینـی. هـم حامل آن اسـت و هـم هماننـد آینه‌ای پـاک، صاف و عـاری از هـر کدورتـی در نهایـت وضـوح و شـفافیت آن را نشـان می‌دهـد. امـام، آینـهٔ تمام‌نمای کمـال و جـلال خداسـت. اگـر در زیارت‌هـا مـرور کنیـد در می‌یابیـد امـام خـازن علـم خداسـت. اهـل سـنت زیـاد از پیامبـر(ص) روایـت کرده‌انـد که:

أنـا مدینهٔ العلم و علیٌ بابهـا؛ أنا دارالحکمهٔ و علـیٌ بابها؛ أنا میزان الحکمهٔ و علیٌ لسـانها؛ مـن شـهر علـم‌ام و علـی در آن اسـت. من خانـه حکمـت‌ام و علـی درِ آن اسـت. مـن تـرازوی حکمـت‌ام و علـی زبـان آن اسـت. متأسـفانه هنـوز هـم جعفـر بـن محمـد (ع) مظلـوم اسـت و اگـر بخواهیـم از ایشـان مطلبـی را نقـل کنیـم متهـم می‌شـویم. از علـی بـن ابـی طالـب (ع) نقـل می‌کنیـم کـه فرمودنـد: «هرکـس می‌خواهـد دربـاره آسـمان‌ها و زمیـن چیـزی بدانـد از مـن سـوال کنـد والله علـی بـه راه‌هـای آسـمان از راه‌های زمین آشـناتر اسـت». ایشـان این مطلـب را در جمعـی فرمودند کـه مخاطبان و پامنبری‌هایشـان مترصـد ایـن بودنـد کـه بتواننـد از ایشـان ایـراد بگیرنـد ولـی هیچ کدام نتوانسـتند. علی(ع) آیات نازل شـده در شـب و روز، و سـفر و حضـر را از هـم تمیـز مـی‌داد و می‌دانسـت هـر آیه‌ای کـی و کجا نـازل شـده است. والله، علـی را اگـر بالای منبـری بگذارنـد با اهل تـورات، با تـورات و بـا اهـل انجیل با انجیـل حکم خواهـد کرد.

علوم اولین و آخرین همه در نزد علی است. تو خودت را شیعه می‌دانی؟ ایشان مخزن علم الهی و معدن حکمت اوست. آن وقت تو به خودت نگاه می‌کنی و می‌پرسی آیا امام این را می‌داند یا نه؟! خیلی عجیب است. هم می‌خوانی هم دعوا می‌کنی؛ هم به امام (ع) عرض عقیده می‌کنی هم اشکال می‌گیری؟ هم معترفی هم معترض، و هم منکری و هم معترض؟

«احمد بن علی حافظ» یکی از بزرگان عامه است که مرد فوق العاده و جلیلی بوده است. وی کتابی دارد به نام زین الفتی فی شرح سورهٔ هل أتی. از این کتاب دوجلدی دو نسخه وجود دارد، یکی در هند و دیگری در کتاب‌خانه سید بن طاووس (ره).

[این عالم سنی] در کتابش روایت کرده که: «هرکس می‌خواهد در علم حضرت آدم، حضرت نوح، حضرت ابراهیم، حضرت موسی و حضرت عیسی نگاه کند، به علی بن ابی طالب بنگرد». می‌خواهد بگوید هرکس می‌خواهد به پیامبران بنگرد به علی بن ابی طالب (ع) نگاه کند. علی بن ابی طالب (ع) مجسمه تمام علوم انبیاست. و همه پیامبران هرچه داشته‌اند علی(ع) حامل تمام آن فضائل و ملکات است. این روایت را شیعه نقل کرده و اهل تسنن هم آن را زیاد نقل کرده‌اند. ابوالحمران سلسله سند این روایت را به ابوبکر رسانده و آن را صحیح دانسته و می‌گوید:

از این روایت استفاده می‌شود علی بن ابی طالب در صفات با انبیا شریک بود. او این مطلب را از خودش، و نه به نقل از هیچ سنی یا شیعه‌ای نقل می‌کند.

شطحفیه در تفسیر و توضیح این حدیث می‌گوید:«هر پیغمبری که خداوند در قرآن او را به صفت حقیقیه مخصوصی ذکر کرده، علی همهٔ آن صفات را داراست و پیامبر او را به همان صفت ستوده است» او می‌گوید: «هرکدام از حضرات آدم، نوح، ابراهیم، موسی و عیسی هشت صفت ممیزه داشته‌اند » بعد به بحث درباره علم علی بن ابی طالب(ع) می‌رسد. در آنجا می‌گوید: «مسلمانان همه بر این اتفاق نظر دارند که تمام انسان‌ها بعد از رسول خدا(ص) به علم علی بن ابی طالب(ع) نیازمندند و هیچ کس نیست که به این علم بی نیاز باشد»

او پس از این مطلب بیان می‌کند: «نیازهای خلیفه اول به علم علی(ع) خیلی زیاد بوده است. » بعد از آن نیازهای خلیفه دوم را برمی‌شمرد و روایاتی را با مضمون نزدیک به عبارت«لولا علیٌ لهلک عمر؛ اگر علی نبود، عمر هلاک می‌شد». نقل می‌کند که درمنابع شیعی وجود ندارد. نوبت به عثمان که می‌رسد می‌گوید او خیلی به علم علی(ع) نیاز داشت و بارها می‌گفت «اگر علی نبود، عثمان هلاک می‌شد». ما در منابع خودمان این مطلب را نداریم و گمان نمی‌کنم یک نفر از علمای شیعه بتواند این عبارت را در منابع خودمان بیابد. او سلسله سند را نقل کرده و پس از آن به نقل از راوی می‌گوید:«روزی در خدمت عثمان بودم و صحابه، همه دور او را گرفته بودند. مردی وارد شد و رو به عثمان کرد و پرسید: یا امیرالمومنین! مسلمان‌ها درباره این‌که مشرکان در قبور خودشان معذب‌اند یا نه، چه می‌گویند؟ عثمان جواب داد که معلوم است، هر مسلمانی با هر مقدار معلومات دینی می‌داند که شخص مشرک در قبرش دچار عذاب است. به محض اینکه مرد چنین پاسخی از عثمان شنید، از زیر عبایش جمجمه‌ای در آورد و جلوی عثمان انداخت و گفت این جمجمهٔ یک مشرک است، آن را لمس کن. آیا حرارتی احساس می‌کنی؟ چطور شما چنین صحبتی می‌کنید؟ عثمان مات و متحیر مانده بود چه جواب بدهد. این دست و آن دست می‌کرد شاید یکی از اطرافیانش جوابی برای این سؤال داشته باشند ولی خبری از جواب نبود. در این میان یکی از صحابه بلند شد و به منزل علی بن ابی طالب (ع) رفت و گفت: ماجرایی پیش آمده که لازم است برای جواب دادن به آن تشریف بیاورید. حضرت به میان جمع که رسیدند آن شخص سؤالش را مجدداً تکرار کرد. حضرت به یکی از صحابه اشاره فرموده، گفتند: برو سنگ چخماق بیاور. صحابی که سنگ‌ها را آورد حضرت آنها را به هم زدند تا آتشی درست شد. بعد از آن سنگ‌ها را در دست آن مرد گذاشتند و پرسیدند، آیا حرارتی احساس می‌کنی؟ آن چه جور آتشی است که آهن و غیر آن را می‌سوزاند ولی خودش را نمی‌سوزاند و... ماجرا که به این‌جا می‌رسد، عثمان می‌گوید:اگر علی نبود عثمان هلاک می‌شد.»

اگر علی(ع) نبود نه فقط عمر و عثمان، بلکه بشریت هلاک می‌شد. هر جا معلم و مربی‌ای هست باید عالم‌تر و داناتر از شاگردش باشد. در روایات متعددی آمده که علی بن ابی طالب(ع) معلم تمام ملائکه بوده است. چند شب پیش به روایت جالبی برخورد کردم که مناسب است آن را برای شما در این‌جا نقل کنم. راوی نقل می‌کند:«در خدمت امیر المومنین(ع) بودم که شخصی آمد و گفت اگر در قرآن شما این همه تعارض و اختلاف وجود نداشت حتماً دین شما را می‌پذیرفتم. حضرت فرمودند مثال بزن. گفت از مثال خارج است، تعدادش بیش از این حرف‌هاست. حضرت باز فرمودند، مثال بزن. گفت در در جایی آمده که خدا شما را می‌میراند؛ الله یتوفی الأنفس حین موتها و در جای دیگرِ آن را به ملک الموت نسبت می‌دهد؛قل یتوفاکم ملک الموت الذی وکل بکم و در جای سومی هم آن را به ملائکه طیبین نسبت می‌دهد. حضرت خیلی راحت جواب دادند که همانند یک اداره شهربانی که هر آنچه پاسبان کرده، کلانتری کرده و هرچه کلانتری انجام داده، رئیس شهربانی انجام داده و کار رئیس شهربانی کار وزراست و همین طور تا بالا. خداوند متعال هم به همین سبک امور را گاه به خود و گاه به ملائک نسبت می‌دهد در هر دو حال کار خودش می‌باشد و این انتساب صحیح است. به علاوه که حساب کشی از هرکس مطابق شأن او انجام می‌شود. شاه و آیت الله، شریف و وزیر، بزرگ و کوچک، همهٔ انبیا، مخلصین، صدیقین، امرا، اولیا، و نوح و ابراهیم، و موسی و عیسی، همه باید در محضر عدل علی(ع) حاضرشوند و بعد جایگاه هرکس در بهشت و جهنم مشخص می‌شود.

این موضوع از جمله مطالب اسلامی است، و نه مذهبی. خیال کرده‌اید احتیاج شما به علی (ع) فقط همین قدر است که بروی حرم و دعا کنی تا بازارت گرم شود؟ جمعیت زیادی از علما، حفاظ، و محدثان عامه (اهل سنت) نقل کرده‌اند که محبت حضرت زهرا (س) در هشت و یا صد جا فایده دارد: هنگام مرگ، دفن، حشر و حساب و... آنقدر این دستگاه محشر، عریض و طویل است که تصورش را نمی‌توانید بکنید. همین طوری بهشت رفتن که فایده ندارد. باید علی (ع) را بشناسی و بعد به بهشت قدم بگذاری.



غدیریه

الغدیر که چاپ شد یک نسخه آن را هم برای محمد عبدالغنی حسن از علمای مشهور مصر فرستاد.
محمد عبدالغنی در جواب نامه، شعری را در تقدیر از علامه برای ایشان فرستاد.
علامه هم در جواب نامه، دوباره نامه ای فرستاد با این مضمون که: «از الطاف شما ممنونم اما شما اصل را رها کرده اید و فرع را چسبیده اید. ای کاش غدیریه ای می‌سرودید و نام خود را در دفتر دوستان حضرت امیر ثبت می‌کردید.»
جواب نامه علامه بسیار دیر رسید. عالم مصری نوشته بود: «بیماری دخترم شدت گرفته و در حال احتضار است. حال شعر گفتن نیست اما امتثال امر شما این چند بیت را سروده ام...»
علامه نامه را برد حرم و غدیریهٔ عالم سنی را برای حضرت خواند.
چند روز بعد نامه جدیدی به علامه رسید حاوی خبر شفاء دختر عالم مصری.



ادب زندگی

آنچـه در پیـش رو داریـد گفتگوی کوتاهی اسـت بـا فرزند حجت الاسـلام والمسـلمین رضا امینی فرزنـد علامـه امینـی کـه در آن، به سـیره علمـی و عملی صاحـب الغدیر پرداخته شـده اسـت. این مصاحبـه بـرای اولین بار در ۱۲تیر سـال۱۳۶۷ منتشـر شـده اسـت. گفتگوی زیبایی کـه متن کامل آن در یادنامـه علامه امینی با عنوان «امین شـریعت» منتشـر شـده اسـت.

ـ چـه چیـزی انگیزه نـگارش کتـاب الغدیـر را در مرحوم علامـه امینی ایجـاد کرد؟

منشـأ و انگیـزه کتـاب الغدیـر، ایـن بـود که وقتـی مرحـوم والدم از تبریـز بـه نجف بازگشـتند و درصـدد تکمیل تفسیرشـان بودند، کتابـی تحت عنوان شـیعه در مصر انتشـار یافت، کـه در آن کتاب، حمـلات ناروایی به شـیعه و علمای شـیعه شـده بـود. مؤلف کتاب نوشـته بـود کـه در طول تاریخ اسـلام، شـیعه هیـچ قدمـی در راه اسـلام و اسـتواری ارکان آن برنداشـته و علمای شیعه را در تثبیت دعائم اسـلام و نشـر حقایق آن، حقی نیسـت و فرهنگ اسـلامی بـه هیچ وجه رنگ شـیعی ندارد. شـیعه در راه اسـلام شـهید نداده اسـت. کتابـی در زمینه‌هـای دینی ننوشـته‌اند و هیچگونـه تألیفی ندارنـد. مرحـوم حاج شـیخ آقابـزرگ تهرانی پـس از خوانـدن این کتـاب تعهـد کردند که فرهنگی را بنویسـند و ارائه کنند که شـیعه چـه قدمهایـی در راه نشـر فرهنگ و معارف اسـلام برداشـته و چه کتابهایـی را نوشـته و چه تألیفاتـی دارد و مؤلفین آنها چه کسـانی هسـتند. لـذا بـه نـگارش الذریعـهٔ مشـغول شـدند و این کتـاب در ۲۸ جلـد بـه چاپ رسـید و انتشـار یافت. پدرم نیز مسـأله شـهادت علمـای بزرگ شـیعه را کـه در راه ترویج دیانت و معارف اسـلامی و مذهب جعفری شـربت شـهادت نوشـیدند مورد توجه قـرار داد و در ایـن بـاره به تألیف کتاب پـر ارج خود به نام «شـهداء الفضیلهٔ» پرداختنـد و در ایـن کتـاب ۱۳۰ نفر از علمای بزرگ شـیعه را که از قـرن چهـارم هجـری به بعـد در راه هدف مقدس خود به شـهادت رسـیده‌اند بـه عالـم اسـلام معرفـی نمودنـد. پـس از تألیـف ایـن کتـاب، مرحـوم علّامـه امینی تصمیـم گرفتند کتابی بنویسـند که چهـره واقعی شـیعه و عالم تشـیع را بـه جهان اسـلام عرضه کنند و آنچنـان که هسـت بنماياننـد و اکاذیب و تهمت‌هـا و افترائاتی را که در طول تاریخ به شـیعه نسـبت داده شـده از دامن مطهر فرقه ناجیـه بزداینـد. لـذا دسـت بـه تألیف کتـاب الغدیـر زدنـد و تألیف ایـن کتـاب تقریبـاً نیـم قـرن طـول کشـید. در حالی که ایشـان از ۲۴ سـاعت شـبانه روز فقـط ۵ سـاعت بـه خـواب و اسـتراحت می‌پرداخـت و بقیـه را بـه مطالعـه و نوشـتن و مراجعـه بـه کتابها و کتابخانه‌هـای مختلـف اختصـاص مـی‌داد و هر گونـه زحمت و تحمـل رنـج و جانفشـانی در راه نیـل به هدف را آسـان می‌شـمرد و اگـر لازم بـود کـه برای مطالعه بیشـتر و بررسـی همـه جانبه به مسـافرت‌های دور بروند از این کار مضایقه نداشـتند. چنانکه یک بـار بـرای مطالعه به هندوسـتان مسـافرت نمود و مـدت چهار ماه در آن کشـور به بررسـی و مطالعه و تحقیق پرداخت و در هر سـفر یادداشـت‌هایی تهیـه می‌نمودنـد کـه مجموعـه ایـن یادداشـت‌ها در دفتـری بـه نام «ثمرات الأسـفار» جمـع آوری گردیده اسـت و یادداشـت‌هایی را کـه مربوط به سـفر هندوسـتان اسـت مـن آنها را جمـع آوری و تکمیـل نمودم و تقریباً در سـه جلد منتشـر خواهد شـد. مرحـوم علّامـه سـفری بـه شـام نمودند کـه یادداشـت‌های مربوط به این سـفر نیز جمع آوری شـد و در ۵ جلد چاپ و منتشـر می‌شـود. سـفر دیگـری ایشـان بـه ترکیـه نمودنـد که متأسـفانه چون مریض شـدند نتوانسـتند مانند سـفرهای هندوسـتان و شـام یادداشـت‌های مـورد لـزوم را خودشـان تهیـه کننـد. همیـن اندازه توانسـتند بـا مراجعه بـه کتابخانه‌هـای ترکیه فهرسـت کتاب‌های مـورد لـزوم و نـام کتابخانه‌هـا را در اختیار من بگذارنـد و من برای تکمیـل اسـناد و مـدارک الغدیر در ظـرف مدت سـه سـال تقریباً هفتصـد هـزار بـرگ از کتابهـای موجود در کتابخانه‌هـای ترکیه را عکس‌بـرداری نموده و بـا خـود بـه نجـف بـردم کـه الان در کتابخانـه نجف موجود اسـت.

ـ کتـاب الغدیـر، در جهان اسـلام و بین علمای اسـلامی چه تأثیری داشـت؟

بـه یـاد دارم که بعد از انتشـار جلد سـوم و ششـم الغدیـر در عراق، اعتراضاتـی از طـرف بعضی از افراد به عمل آمد و به نخسـت وزیر وقـت، نوری سـعید شـکایت کردنـد و از جملـه شـاکیان، یک نفر از وکلای دادگسـتری موصـل بـود، یک نفـر از علمـای آن دیار و چهـار نفـر دیگر بـه نوری سـعید گفتند شـما نباید اجـازه دهید در عـراق کـه قلب عالم اسـلام اسـت چنیـن کتابی چاپ شـود و باید از خلفـا دفـاع کنیـد. نـوری سـعید گفت مـن از این کتـاب خبری نـدارم و چیـزی نمی‌دانـم. وکیـل دادگسـتری موصل یک نسـخه

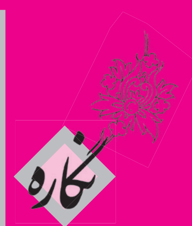


جلـد ششـم الغدیر را کـه با خـود آورده بـود ارائه نمـود. نوری سـعید یـک هفته مهلت خواسـت تا جـواب آنهـا را بدهـد. بعد از مدت مقـرر که آمدند در جـواب آنهـا گفـت: «مـن کتـاب را مطالعـه نمـودم، مؤلـف آن نـه عراقـی اسـت و نـه عرب، بلکـه یـک عالـم ایرانـی اسـت و تنهـا کاری که از دسـت مـا سـاخته اسـت ایـن اسـت که بـه او بگوییـم: آقـا از عـراق برو بیـرون. اما این مسـأله هـم صلاح ما نیسـت. چون سـه چهارم سـاکنان عـراق را شـیعیان تشـکیل می‌دهنـد و از هیـأت دولـت گرفتـه تـا تمـام تشـکیلات اداری و غیـر اداری عـراق حضـور دارنـد، و اگـر شـیعیان به ما اعتـراض نمودنـد کـه به چـه دلیلی عالم شـیعی مـا را از عـراق اخـراج کردیـد مـا در جـواب چـه بگوییـم؟ اصـولاً مـن یک مرد سیاسـی هسـتم و شـما از یـک مـرد روحانـی و عالـم شـاکی هسـتید، اگـر یـک روز مـن بخواهم علیـه یکی از روحانیـون شـما و روحانیـت قـدم بـردارم باید شـما جلـوی مـرا بگیریـد، نـه اینکـه مـرا علیـه یـک فـرد روحانـی تحریـک نماییـد. عـلاوه بـر اینهـا مـن ایـن کتـاب را مطالعـه نمـودم و دیدم کـه آنچـه در آن نقـل شـده، از قول علمـا و ائمه سـنت و جماعت اسـت، لذا مـن نمی‌توانم جلوی انتشـار ایـن کتـاب را بگیرم و با شـما همکاری و همراهـی نمایم. بنابراین به شـما توصیه می‌کنم کـه دفـاع شـما فقـط از راه سـکوت باشـد.» علامـه می‌فرمـود: «در طـول تاریـخ اسـلام، مسـلمانان سـنی مذهـب، شـیعه را مشـرک و کافـر دانسـتند و حتـی می‌گفتنـد شـما شـیعیان بـه تمثال علی (ع) سـجده می‌کنیـد، ولی اکنون کـه کتـاب الغدیـر را بـرای علمای بـزرگ جهان اسـلام و شـخصیت‌های برجسـته فرسـتادم و همـه آنها کتـاب را با حسـن قبول تلقـی نمودند و تقریـظ هایـی بـر آن نگاشـتند و فرسـتادند، یکـی از اثرهـای کتـاب الغدیـر در جهان اسـلام و مسـلمانان، گرویـدن گروه‌های مختلـف و افراد فراوانـی بـه تشـیع اسـت که بـر اثر مطالعـه این کتـاب صـورت گرفتـه اسـت. بـرای نمونـه، در مصر با شـخصی به نـام حسـین عبدالـرزّاق که از نماینـدگان مجلـس شـورای مصر بـود برخورد داشـتم، مردی تیزفهم و تحصیل کـرده بود. چند جلسـه‌ای بـا هم بودیـم، در جلسـه دوم رو به من کـرد و گفـت: من یک مطلب سـرّی از زندگیم را می‌خواهـم به شـما بگویم، گفتـم بفرمایید. گفت :مشـروط بـر اینکه بـرای هیچکس نقـل نکنید، گفتـم مـن قـول می‌دهـم و تضمیـن می‌کنـم. نامبـرده گفـت مـن تا خوانـدن جلد ششـم کتاب الغدیـر شـیعه نبودم، امـا اکنون خود و تمـام افراد خانواده‌ام شـیعه هسـتیم. در تونس و مراکش هم افـراد بسـیاری سـراغ داریـم که بـا مطالعه کتاب الغدیر شـیعه شـدند و خیلی هم برای عالم تشـیع خـوب تبلیـغ می‌کنند.

ـ چـه تقریظ‌هایی بر الغدیر نوشـته شـده و چـه نامـه هایی بـرای خود علّامـه امینی در این باره فرسـتاده شـده است؟

تقریظ‌هـای فراوانـی برای الغدیر نوشـته شـده و نامه‌هـای بسـیاری از بـزرگان و مراجـع دریافـت شـده که در جلـد اول الغدیر به زبـان عربی چاپ گردیـده اسـت و مقدار زیادی هـم در نجف مانده اسـت.

ـ معروف‌تریـن علمایـی کـه مبـادرت بـه نـگارش تقریـظ بـر الغدیـر نموده‌اند چه



این کتاب اینجا باشد شاید نیاز شود!

آنقدر با شیفتگی و ولع مطلب را دنبال می‌کرد که دیگر توجهی به رعایت ظواهر کتاب نداشت. شاید برای همین خیلی از کتابخانه‌ها ورودش را ممنوع کرده بودند! با سید مهدی برای احوالپرسی خدمتشان رسیدیم. فرمود: «روایتی است که نقل اصلی‌اش را می‌خواهم، مرا به کتابخانه راه نمی‌دهند بروید و رونوشتش را برایم بیاورید».

سید آدرس کتاب و صفحه مورد نظر را گرفت و قرار شد رونوشت را بیاورد. دو روز بعد که برای کاری رفته بودم دیدم همان کتاب روی میز جلوی ایشان است.

گفتم: سید مهدی از کتابخانه کتاب را برایتان آورد؟

فرمود: نه شیخ اسد حیدر دیروز با این کتاب آمده بود اینجا می‌گفت: «این کتاب اینجا باشد شاید نیاز شود»

مصاحبه با محقق طباطبایی،المحقق الطباطبایی فی ذکراه السنویه الأولی ج۳ص۱۱۹۳



کسانی بودند؟

این آقایان عبارتند از حضرات آیات عظام آیت‌الله صدر، پدر امام موسی صدر، آیت‌الله بروجردی، آیت‌الله سید عبدالهادی شیرازی، آیت‌الله حکیم، آیت‌الله حمامی، و از علمای اهل تسنن دکتر عبدالغنی حسن از مصر.

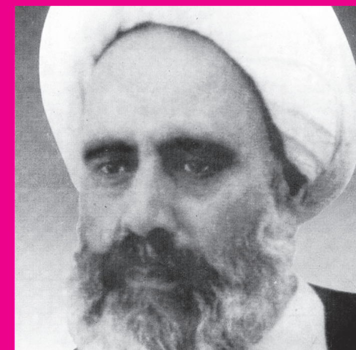
ـ از خاطراتی که از علّامه دارید برایمان بگویید.

خاطره زیاد است و از جمله آنها این است که ۱۱ ساله بودم، در معیت ایشان به کاظمین رفتیم، قصدشان این بود که در کاظمین کتابخانه سادات حیدری را مطالعه کنند، کتابخانه در حسینیه‌ای قرار داشت، یک اطاق بسیار بزرگی بود پر از کتاب دور و بر اطاق از سه جهت قفسه بود از زمین تا سقف. من دیدم فرشی در بساط نیست و همه جا پر از خاک است. ایشان آمدند کنار ایوان و عبایشان را فرش کردند روی زمین و لباسها را روی آن گذاشتند و شال خود را باز نمودند و چند مرتبه وسط اطاق به روی زمین کشیدند تا چرچف حصیری پیدا شد و آن را تکاندند و روی زمین پهن کردند و بر آن، نشستند. فرمودند: «بیا! پس چرا نمی‌آیی؟!» گفتم: «آقا! اینجا که فرشی نیست همه‌اش خاک است». فرمودند: «اگر بخواهی اینطوری زندگی کنی چیزی به دستت نمی‌رسد. اگر می‌خواهی ادب در زندگانی داشته باشی باید اینها برایت مطرح نباشد.»

ـ به عنوان آخرین سؤال از معنویات علامه و ارادتشان به ائمه اطهار برایمان توضیح دهید.

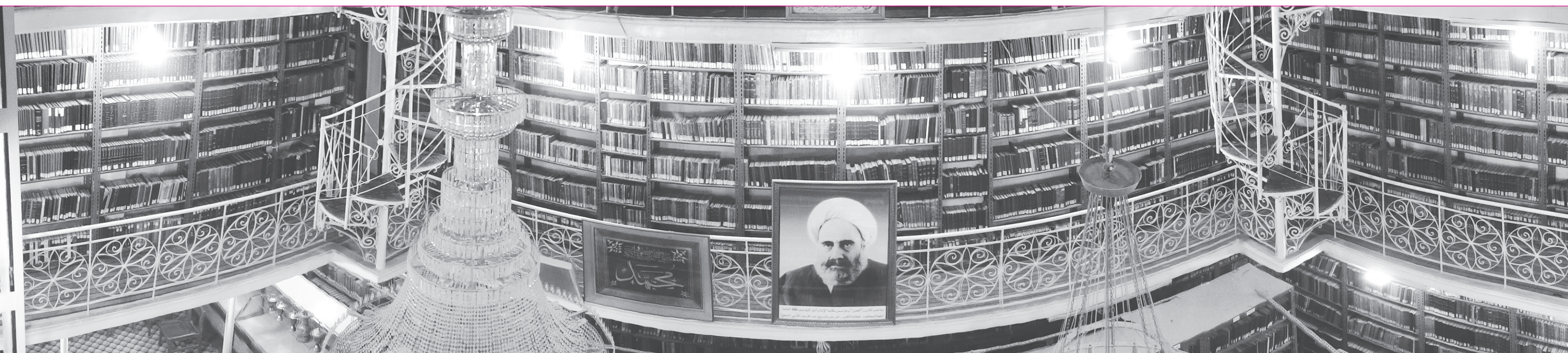
عادت و اخلاق ایشان این بود که هر وقت به حرم مشرف می‌شدند تنها می‌رفتند و کسی را با خود نمی‌بردند و از این که کسی به دنبال ایشان راه برود اجتناب می‌نمودند و معمولاً هم شب‌ها به حرم مشرف می‌شدند و هنگام زیارت از حرف زدن با افراد پرهیز می‌کردند و زیارت جامعه کبیره را از حفظ داشتند. زیارت امین الله را زیاد می‌خواندند و هنگام زیارت و دعا، صدای ضجه و ناله ایشان از دور به گوش می‌رسید. در مواقع مخصوص به زیارت سید الشهدا علیه السلام مشرف می‌شدند و در اثنای سفرهای زیارتی مقید به غسل‌های مستحب و وضو و طهارت و ادای نماز در اول وقت بودند.

زیارت جامعه کبیره را از حفظ داشتند. زیارت امین الله را زیاد می‌خواندند و هنگام زیارت و دعا، صدای ضجه و ناله ایشان از دور به گوش می‌رسید.

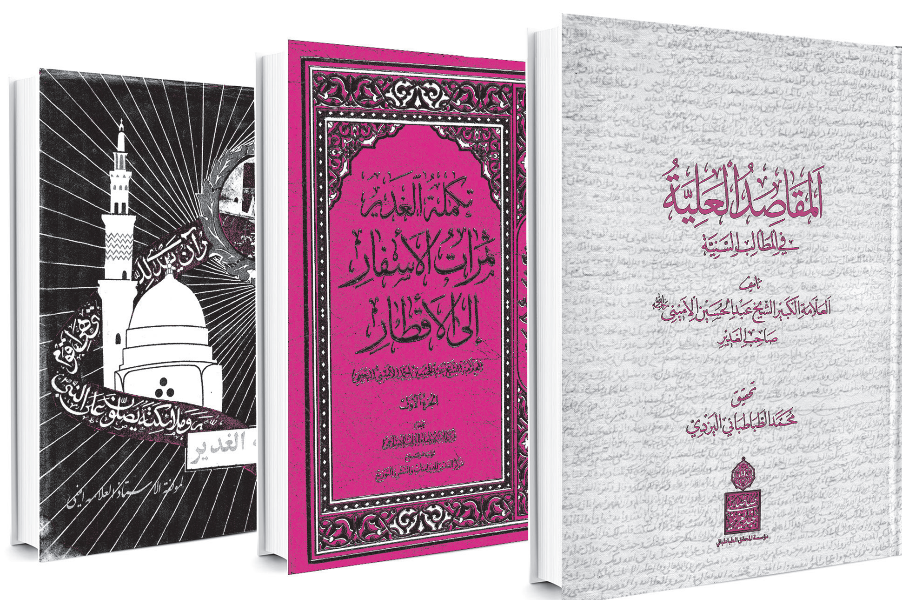








رنج سال‌های دور



از مجلدات وسائل الشیعه به تصحیح علامه* که بگذریم تنها هشت عنوان از هفده عنوان کتاب و رساله ای که به قلم علامه به یادگار مانده، تا کنون منتشر شده است. غالب کتابهای منتشر شده به زبان عربی، پس از مدتی توسط بزرگان و برجستگان حوزوی و غیرحوزوی به فارسی نیز ترجمه شده است.آنچه در ادامه می‌خوانید عناوین مجموعه کتبی است که از علامه امینی برجای مانده است.

■ **شهداء الفضیلة؛** این کتاب در بردارنده شرح زندگی علماء شهیدِ شیعه از قرن چهارم به بعد است.علمایی که جان خود را برای اَعتلای فرهنگ تشیع و اهلبیت فدا کرده اند.این کتاب در سال ۱۳۵۵ه.ق در نجف اشرف منتشر شده است.

■ **تفسیر فاتحه الکتاب؛** این کتاب در دو بخش تنظیم شده است:بخش اول به تفسیر سوره حمد اختصاص دارد. علامه در بخش دوم، بر اساس سوره حمد و با استفاده از روایات مأثوره، مباحث کلامی اعم از توحید،قضاء و قدر،جبر و تفویض به طور تحلیلی مورد بررسی قرار می‌دهد.این کتاب در سال ۱۳۹۵ه.ق در تهران منتشر شده است.

■ **تحقیق و تعلیق کامل الزیارات؛** تصحیح کتاب کامل الزیارات ابن قولویه(م۳۶۷) که یکی از معتبرترین متون زیارات است را علامه امینی در سال ۱۳۵۶ه.ق در نجف منتشر کرد.

■ **أدب الزائر لمن یمم الحائر؛** این کتاب که به طور موجز و به اختصار آداب زائر حریم حرم سیدالشهداء را بیان می کند در سال ۱۳۶۲ه.ق در نجف به طبع رسیده است.

■ **سیرتنا و سنتنا سیرة نبینا و سنته؛** این کتاب شرح گفتگوی مرحوم علامه در شهر حلب پیرامون ولایت و محبت خاندان ولایت و با موضوعاتی چون اقامه عزاء برای سیدالشهداء و سجده بر تربت حسین علیه السلام و...در سال ۱۳۶۲ه.ق در نجف به چاپ رسیده است.

■ **الغدیر فی الکتاب و السنه و الأدب؛** این کتاب که کارنامه علمی و ثمره حیات علمی و عملی علامه محسوب می‌شود در سال ۱۳۶۴ ه.ق در نه جلد و در سال ۱۳۷۸ ه.ق در یازده جلد در نجف و بیروت به چاپ رسیده است.

■ **المقاصد العَلیّه؛** این کتاب حاوی تفسیر چهار آیات تفسیر آیه « قالُوا رَبَّنا أَمَتَّنَا اثْنَتَیْن»[1]، «وَ إِذْ أَخَذَ رَبُّکَ مِنْ بَنی آدَمَ »[2]«وَ کُنْتُمْ أَزْواجاً ثَلاثَة»[3]،«وَ لِلَّهِ الْأَسْماءُ الْحُسْنی »[4] که به دلیل عدم وجود مقدمه ومؤخره تاریخ تألیف آن معلوم نیست.با این حال با استفاده از تاریخ های موجود در متن کتاب باید آن را مربوط به سال۱۳۵۳ه.ق به بعد دانست. این کتاب به تصحیح محقق طباطبایی در سال ۱۳۹۲ه.ش و از سوی بنیاد محقق طباطبایی به طبع رسیده است.

■ **ثمرات الأسفار الی الأقطار؛** این کتاب که حاوی یادداشتهای مرحوم علامه امینی از کتب خطی کتابخانه های هند و سوریه می‌باشد تا سالهای اخیر به صورت خطی در کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام نجف نگهداری می‌شد که در سال ۱۳۸۲ه.ش و توسط مؤسسه دائره

---

۱. غافر ۱۱

۲. أعراف ۱۷۲

۳. واقعه ۷

۴. أعراف ۱۸۰

* این کتاب بنابر آنچه جناب محقق طباطبایی از شخص علامه امینی نقل کرده اند در خانه ایشان و به واسطه آفت موریانه از بین رفته است.



المعـارف فقـه اسـلامی خریداری و پـس از تصحیح در چهـار جلد با عنـوان تکمله الغدیر همراه با مجموعه موسـوعه الغدیر منتشـر شـد.

کتابهای منتشر نشده عبارتند از:

- **العتـرة الطاهـرة فـی الکتاب العزیـز**؛ این کتاب حاوی آیاتی اسـت که درباره اهل بیت نازل شـده اسـت.در این کتاب، نصوص علمای تفسیر، حدیث و کلام پیرامون آیات مطرح شـده و بررسـی می‌شـود. این کتاب در بحـث «مسـند المناقب و مرسـلها» در ادامـه مجلدات الغدیـر که تا کنون منتشـر نگردیده تلفیق شـده است.
- **ریـاض الانـس**؛ این کتـاب در دو جلـد ۷۰۰ و۱۰۱۲ صفحه ای گزیده های تفسـیر، حدیث، تاریخ و کلام را به شـکل کشـکول در خود دارد.
- ایـن کتـاب شـرح زندگانـی ۲۳۴ نفـر از علمـا و ادبـای آذربایجـان می‌باشـد.کتاب بـه ترتیـب حروف الفبا تنظیـم یافتـه و از ابراهیم بن ابی الفتـح زنجانـی شـروع و با عزالدین یوسـف بن حسـن تبریـزی حلاوی پایـان می‌یابد.
- رساله در حقیقت زیارات(در پاسخ علمای پاکستان)
- رساله در علم درایه
- رساله ای درباره نیت
- اعلام الأنام فی معرفه الملک العلام
- حاشیه بر رسائل شیخ انصاری
- حاشیه بر مکاسب شیخ انصاری[5]

۵. این کتابشناسی برگرفته از مقدمه کتاب فاطمه الزهرا(س)به قلم جناب آقای محمد امینی فرزند علامه و حماسه الغدیر نوشته استاد محمدرضا حکیمی می‌باشد.



خادم کتابخانه

بعضی از کتاب‌ها فقط در کتابخانه های هند پیدا می‌شد. برای همین مجبور شد چهار ماه به هند برود. کتابخانه رامپور را انتخاب کرده بود. همه چیز درست بود جز یک چیز. رییس کتابخانه[1] یکی از متعصبین اهل تسنن بود. به رضا[2] که از وضعیت نالان بود و بعید می‌دانست کار پیش برود، حرف همیشگی را زد: غصه نخور ما ارباب داریم. قرار شد یکی یکی کتاب‌ها را بیاورند تا استنساخ شروع شود. اما...

تفسیر سفیان ثوری را که آوردند رو به رییس کتابخانه کرد و گفت: این تفسیر ثوری نیست!

رییس هم با سرسنگینی جواب داد: تا حالا که بوده شاید از این به بعد قرار است نباشد!!

کتاب بعدی را از مشایخ إسنادش تشخیص داد؛ معانی الأخبار کلاباذی بود.چند کتاب بعدی را هم درست تشخیص داد. تسلط او خیلی بر مسئول کتابخانه اثر گذاشت به خاطر همین قبول کرد به جای شش ساعت، علامه چهارده ساعت در کتابخانه حضور داشته باشد. قرار شد خادمی را هم قرار دهد تا به محض حضور علامه درب را باز کند.

صبح روز بعد، علامه و رضا پشت درب کتابخانه منتظر بودند تا خادم درب را باز کند.

درب که باز شد هر دو تعجب کردند. رییس کتابخانه به استقبالشان درب را که می گشود می گفت:

آقا! خودم در اختیار شما هستم.[3]

۱. امتیاز علی عرشی   ۲. حاج آقا رضا امینی فرزند علامه امینی   ۳. مصاحبه با محقق طباطبایی،المحقق الطباطبایی فی ذکراه السنویه الأولی ج۳ص۱۱۹۷

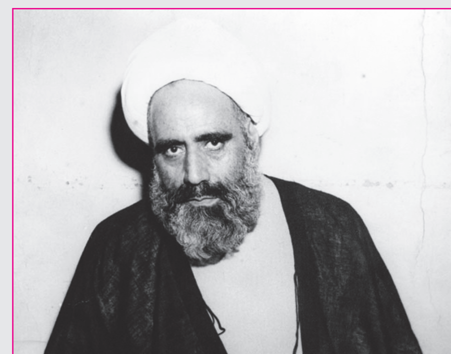
سالشمار تفصیلی زندگانی علامه امینی

تولد	۱۳۲۰
فوت جد علّامه امینی، مولی نجف قلی امین الشرع (تولد: ۱۲۵۷)	۱۳۴۰
استنساخ کتاب سلیم بن قیس کوفی (ف ۶۳)	۱۳۴۰
وفات سید محمدباقر فیروزآبادی، استاد علّامه امینی در نجف	۱۳۴۵
وفات سید ابوتراب خوانساری، استاد علّامه امینی در نجف	۱۳۴۶
استنساخ کتاب‌های زیر: ـ کتاب الحسین بن عثمان بن شریک (ف. ۶۰) ـ کتاب الزهد، حسین بن سعید اهوازی (ف. ۶۱) ـ کتاب أبی سعید عباد العصفری (ف. ۶۰) ـ کتاب جعفر بن محمّد الحضرمی (ف. ۶۱) ـ کتاب خلّاد السندی (ف. ۶۲) ـ کتاب زید النرسی (ف ۶۲) ـ کتاب عبد الله بن یحیی الکاهلی (ف ۶۳) ـ کتاب عبد الملک بن حکیم (ف ۶۳) ـ کتاب عاصم بن حمید (ف. ۶۳) ـ کتاب مثنّی بن ولید الحنّاط (ف. ۶۵) ـ کتاب محمّد بن المثنّی الحضرمی (ف. ۶۶) ـ مختصر أصل علاء بن رزین (ف ۶۹) ـ مسائل علی بن جعفر (ف. ۷۱) ـ نوادر علی بن أسباط (ف. ۸۶) ـ الأخبار المسلسلات، جعفر بن أحمد قمی (ف ۹۶) ـ الأربعون حدیثاً فی مناقب أمیر المؤمنین علیه السلام، ابن أبی الفوارس (ف. ۱۰۰) ـ أصل زید الزرّاد (ف ۱۰۵) ـ تزویج أمیرالمؤمنین علیه السلام ابنته من عمر بن الخطّاب، شریف مرتضی (ف. ۱۶۵) ـ مقتضب الأثر، ابن عیاش جوهری (ف. ۱۸۸)	۱۳۴۶
استنساخ کتاب‌های زیر: ـ المزار، محمّد بن المشهدی (ف. ۶۱) ـ المجالس، شیخ مفید (ف. ۶۸) ـ نوادر الأثر أنّ علیّا خیر البشر، جعفر بن احمد قمی (ف. ۸۶) ـ الأنوار الباهرة فی انتصار العترة الطاهرة، ابن طاووس (ف. ۱۱۰) ـ خصائص الأئمّة، شریف رضی (ف. ۱۲۹)	۱۳۴۷
دهم رمضان، اجازه روایی میرزا محمدعلی اردوبادی به علّامه امینی	۱۳۵۰


شماره ۹۷
اداره شهربانی ایالات شرقی آذربایجان

مدارک آقای احمد امینی نجفی فرزند نجف دارای شناسنامه شماره ۳۲۸۶
در کمیسیون رسیدگی بمدارک ارباب عمایم برای محراب کافی تشخیص
داده شده و مشمول فقره ۴ از مادهٔ ۲ قانون اتحاد شکل میباشد
لذا در پوشیدن لباس روحانیت مجاز خواهند بود.
رئیس ادارهٔ شهربانی ایالات شرقی آذربایجان

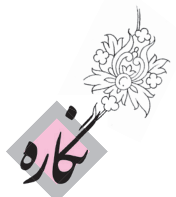




محرم، اجازه روایی آقابزرگ تهرانی به علّامه امینی	۱۳۵۳
استنساخ صفات الشیعة شیخ صدوق (ف ۱۴۸	۱۳۵۳
درگذشت میرزا علی ایروانی، استاد علّامه امینی در نجف	۱۳۵۴
چاپ کتاب شهداء الفضیلة در نجف	۱۳۵۵
نخستین سفر حج	۱۳۵۵
درگذشت شیخ عبدالکریم حائری، شیخ اجازه علّامه امینی	۱۳۵۵
درگذشت میرزا محمدحسین نائینی، شیخ اجازه علّامه امینی	۱۳۵۵
۱۸ربیع الأول، درگذشت میرزا علی شیرازی، شیخ اجازه علّامه امینی	۱۳۵۵
چاپ کامل الزیارات به تحقیق علّامه امینی	۱۳۵۶
جمادی الأولی، اجازه روایی میرزا یحیی خویی به علّامه امینی	۱۳۵۸
درگذشت میرزا ابوالحسن مشکینی، استاد علّامه امینی در نجف	۱۳۵۸
۱۶ذی القعده، درگذشت شیخ حسین توتونچی، استاد علّامه امینی در تبریز	۱۳۶۰
درگذشت شیخ محمدحسین اصفهانی، شیخ اجازه علّامه امینی	۱۳۶۱
چاپ کتاب أدب الزائر در نجف	۱۳۶۲
۱۸جمادی الاولی، درگذشت سید محمّد مولانا، استاد علّامه امینی در تبریز	۱۳۶۳
استنساخ کتاب‌های: ـ المناقب المائة، ابن شاذان (ف ۸۴) ـ إیضاح دفائن النواصب، ابن شاذان (ف. ۱۱۱) ـ الطرف، ابن طاووس (ف. ۱۴۸)	۱۳۶۴
نخستین چاپ الغدیر در نجف، در ۹ جلد، که تا سال ۱۳۷۱ ادامه یافت.	۱۳۶۴
درگذشت شیخ یحیی خویی شیخ اجازه علّامه امینی.	۱۳۶۴
۱۲ذی القعده، نامه پادشاه اردن، ملک عبدالله، درباره الغدیر.	۱۳۶۵
درگذشت سید ابوالحسن اصفهانی، شیخ اجازه علّامه امینی.	۱۳۶۵
ماه رمضان، سفر از نجف به کرمانشاه و خراسان.	۱۳۶۵
انتشار مقاله علی ضفاف الغدیر، نوشته محمود غنیم، در: الکتاب (چاپ قاهره)، ش ۷، جمادی الأولی ۱۳۶۵، ص ۱۲۷ ـ ۱۲۹.	۱۳۶۵
انتشار یادداشت درباره الغدیر، در: الکتاب (چاپ قاهره)، ش ۷، ربیع الآخر ۱۳۶۶، ص ۸۰۴ ـ ۸۰۵.	۱۳۶۶
۱۴ربیع الاول، درگذشت سید حسین طباطبائی قمی، شیخ اجازه علّامه امینی.	۱۳۶۶
۱۳ربیع الآخر، مقاله محمدعلی حیدری درباره الغدیر.	۱۳۶۷
ذی الحجّه، مقاله عبد الفتاح عبد المقصود درباره الغدیر.	۱۳۶۷
۱۹ذی القعده، مقاله پولس سلامه درباره الغدیر.	۱۳۶۷
۱۴ذی الحجه، یادداشت سید عبدالحسین شرف الدین درباره الغدیر.	۱۳۶۸
۱۱ماه رمضان، یادداشت سید محمّد صدر درباره الغدیر.	۱۳۶۹
۱۱شعبان، چاپ قصیده محمّد عبد الغنی حسن مصری، در تقریظ الغدیر، در مجله مصری الرسالة، سال ۱۸، شماره ۸۸۲.	۱۳۶۹
۲۹ربیع الاول، درگذشت پدرش میرزا احمد امینی، در تهران (تولد: ۱۲۸۷، تبریز).	۱۳۷۰
۵ربیع الاول، یادداشت محمّد سعید دحدوح درباره الغدیر.	۱۳۷۰
۱۹محرم، نشر قصیده ۸۵ بیتی سید محمّد هاشمی درباره الغدیر در مجله البیان چاپ نجف، شماره ۸۰، سال ۴.	۱۳۷۰
ششم جمادی الآخره، یادداشت سید حسین حمامی درباره الغدیر.	۱۳۷۰
هشتم شوال، یادداشت محمّد نجیب زهر الدین عاملی، درباره الغدیر.	۱۳۷۰
دهم ماه رمضان، یادداشت سلمان عباس الدوّاح درباره الغدیر.	۱۳۷۰
۲۴ماه رمضان، یادداشت شیخ مرتضی آل یاسین درباره الغدیر.	۱۳۷۱
۲۸محرم، یادداشت سید حسین موسوی هندی درباره الغدیر.	۱۳۷۱

۱۳۷۱	شعبان، انتشار یادداشت عادل غضبان در مجله الکتاب، چاپ مصر، سال ۷، ش ۵، ص ۶۰۷ ـ ۶۰۸.
۱۳۷۱	دوم ماه رمضان، تقریظ شیخ آقابزرگ تهرانی بر الغدیر.
۱۳۷۲	انتشار یادداشتی درباره الغدیر، در مجله الکتاب، چاپ مصر، ش ۹، صفر ۱۳۷۲، ص ۱۱۳۴.
۱۳۷۲	هفتم ربیع الاول، مقاله محمّد عبد الغنی حسن درباره الغدیر با عنوان فی ظلال الغدیر.
۱۳۷۲	نخستین چاپ الغدیر در تهران، از سوی دار الکتب الإسلامیة، در ۱۱ جلد، که اضافاتی از علّامه امینی دارد. این کتاب بر اساس همین چاپ، در سال‌های ۱۳۸۷ و ۱۴۰۳ و ۱۳۹۶بار دیگر منتشر شد.
۱۳۷۲	چهارم ربیع الآخر، مقاله محمّد سعید دحدوح درباره الغدیر.
۱۳۷۲	۲۴ربیع الآخر، یادداشت سید صدر الدین صدر درباره الغدیر.
۱۳۷۳	۲۵ربیع الآخر، مقاله محمدسعید عرفی درباره الغدیر.
۱۳۷۳	۱۸محرم، مقاله عبدالرحمن کیالی درباره الغدیر.
۱۳۷۳	آغاز انتشار صحیفة المکتبة، که سه شماره آن تا سال ۱۳۷۵ منتشر شد.
۱۳۷۳	اول جمادی الآخره، یادداشت سید محمّد شیرازی درباره الغدیر.
۱۳۷۳	۱۵ذی القعده، درگذشت شیخ محمدحسین کاشف الغطاء، شیخ اجازه علّامه امینی.
۱۳۷۳	درگذشت شیخ علی زاهد قمی، شیخ اجازه علّامه امینی.
۱۳۷۳	اول جمادی الاولی، نخستین مرحله تأسیس کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف (مطابق با ۱۹۵۸ م.)
۱۳۷۵	دومین سفر حج.
۱۳۷۵	۱۵شعبان، یادداشت سید علی فانی اصفهانی درباره الغدیر.
۱۳۷۵	۱۵شعبان، یادداشت سید محمدعلی قاضی طباطبایی درباره الغدیر.
۱۳۷۵	۱۳ربیع الاول، یادداشت علاءالدین خروفه درباره الغدیر.
۱۳۷۵	۲۰ربیع الآخر، یادداشت محمّد تیسیر المخزومی الشامی درباره الغدیر.
۱۳۷۶	سفر به اصفهان و اقامت یک ماهه.
۱۳۷۶	انتشار کتاب یک ماه در اصفهان نوشته فرهنگ نخعی، گزارشی از سفر علّامه امینی به اصفهان.
۱۳۷۶	دومین مرحله تأسیس کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف.
۱۳۷۶	برپایی مجلس نکوداشت علّامه امینی، توسط جمعیة الرابطة الأدبیّة در نجف، با سخنرانی توفیق الفکیکی.
۱۳۷۶	درگذشت سید مرتضی خسروشاهی، استاد علّامه امینی در تبریز.
۱۳۷۸	انتشار مقاله علّامه امینی و احمد امین، نوشته مرتضی مدرسی چهاردهی، در: ارمغان)چاپ تهران)، دوره ۲۷، ش ۳ (خرداد ۱۳۳۷ شمسی)، ص ۱۲۱ ـ ۱۲۴.
۱۳۷۹	۲۷ماه رمضان، یادداشت سید محمدجواد طباطبایی تبریزی درباره کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.
۱۳۷۹	۱۸ذی الحجّه، افتتاح رسمی کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف.
۱۳۸۰	۲۵محرم، یادداشت شیخ محمدرضا شبیبی درباره کتابخانه.
۱۳۸۰	۱۳ذی القعده، یادداشت دکتر عبدالمجید حکیم درباره کتابخانه.
۱۳۸۰	اول جمادی الآخره، یادداشت عبدالمجید الانصاری درباره کتابخانه.
۱۳۸۰	درگذشت میرزا محمدعلی اردوبادی، شیخ اجازه علّامه امینی.
۱۳۸۰	سفر به هند و اقامت چهار ماهه (۲۴ شعبان تا ۲۵ ذی الحجّه)، و تألیف جلد اول ثمرات الأسفار.
۱۳۸۰	استنساخ کتابهای: ـ المختصر من کتاب الموافقة لابن السمّان، زمخشری (ف. ۷۰) ـ مفتاح النجا، بدخشی (ف. ۷۸) ـ مناقب، ابن مغازلی (ف. ۸۴) ـ الإشارة إلی سیرة المصطفی، علاءالدین بن قلیج مغلطای (ف ۱۰۴) ـ ثمرات الأسفار إلی الأقطار، ج ۱، (ف. ۱۲۰)
۱۳۸۰	سوم شوال، ارسال گزارشی از سفر هند به آیه الله سید شهاب الدین مرعشی نجفی.
۱۳۸۱	۲۹ذی الحجّه، یادداشت دکتر مصطفی جواد درباره کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.

استنساخ الصراط السویّ، محمود بن محمّد شیخانی (ف. ۱۴۷).	۱۳۸۱
یادداشت دکتر صلاح الدین منجّد درباره کتابخانه.	۱۳۸۱
۲۹ذی الحجّه، یادداشت سالم الآلوسی درباره کتابخانه.	۱۳۸۱
انتشار بیلان ده ساله کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام، با عنوان تلک عشرةٌ کاملة.	۱۳۸۳
ارسال نامه از لندن به سید محمدهادی میلانی.	۱۳۸۳
سفر به سوریه، اقامت چهار ماهه و تألیف جلد دوم ثمرات الأسفار.	۱۳۸۴
چاپ کتاب سیرتنا وسنتنا در نجف.	۱۳۸۴
۴ ربیع الاول، یادداشت عبدالله القلقیلی مفتیِ اردن، عبد الاحد محمّد نماینده الأزهر، و محمّد متمول رئیس دفتر شیخِ الأزهر، درباره کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام.	۱۳۸۵
۴ربیع الاول، یادداشت محمّد أسد شهاب درباره کتابخانه.	۱۳۸۵
استنساخ روضة الفردوس، علی بن شهاب الدین همدانی (ف. ۱۳۵).	۱۳۸۵
نامه به حاج حسین شاکری درباره امور کتابخانه.	۱۳۸۵
یادداشت رودی کریز، دانشمند آلمانی، درباره کتابخانه.	۱۳۸۷
انتشار یادداشتی درباره الغدیر، در: أجوبة المسائل الدینیّة (چاپ کربلا)، ش ۱۲ (ذی الحجة ۱۳۸۷)، ص ۳۵۳ ـ ۳۶۰.	۱۳۸۷
۲۳جمادی الاولی، ارسال نامه به سید محمدهادی میلانی.	۱۳۸۷
سفر ۲۵ روزه به ترکیه.	۱۳۸۸
اول محرم، یادداشت شوقی ضیف، استاد مصری، درباره کتابخانه.	۱۳۸۸
انتشار مقاله دانشمندی فداکار عبدالحسین امینی، نوشته محمدرضا حکیمی، در: آرش، ش ۱۹ (اسفند ۱۳۴۷ شمسی)، ص ۹۴ ـ ۹۶.	۱۳۸۸
چهارم ربیع الاول، ارسال نامه به سید محمدهادی میلانی.	۱۳۸۸
درگذشت شیخ آقابزرگ تهرانی، شیخ اجازه علّامه امینی.	۱۳۸۹
۱۸رجب، یادداشت اخلاقی علّامه امینی برای میرزا ابوالقاسم حکیم باشی.	۱۳۸۹
۲۸ربیع الآخر، درگذشت علّامه امینی در تهران، و دفن در محل کتابخانه امیرالمؤمنین علیه السلام در نجف.	۱۳۹۰
قصیده سید محمدمهدی خرسان در رثای علّامه امینی.	۱۳۹۰
انتشار یادداشت رحلتِ یک مجاهدِ بزرگ، در: مکتب اسلام (چاپ قم)، سال ۱۱، ش ۸ (مرداد ۱۳۴۹ شمسی)، ص ۱۴ ـ ۱۶.	۱۳۹۰
انتشار مقاله نکاتی تازه درباره مکتبة الإمام أمیرالمؤمنین علیه السلام، در: مکتب اسلام، سال ۱۱، ش ۱۰ (مهر ۱۳۴۹ شمسی)، ص ۶۰ ـ ۶۲.	۱۳۹۰
۲۷جمادی الاولی، سرودن قصیده «هذا أبی» توسط محمدهادی امینی، فرزند علّامه.	۱۳۹۰
شعبان، نشر قصیده خضر عباس الصالحی در رثای امینی، در مجله العرفان، مجلد ۵۸، ج ۶، ص ۷۴۴.	۱۳۹۰
قصیده حسن طراد در رثای علّامه امینی	۱۳۹۰



ضرر الغدیر

آیت الله بروجردی گفته بود:کتاب الغدیر شما برای عده ای سود داشت برای عده ای ضرر.
پرسیده بود:شما جزء کدام دسته بودید؟
آیت الله پاسخ داده :برای من ضرر داشت!
عده زیادی از ائمه جماعاتی سوریه و لبنان به واسطه این کتاب شیعه شدند و اداره اوقاف آنها از مسجد اخراج کرد. من مجبور شدم به توصیهٔ آقای شرف الدین برای اینها مقرری ماهیانه قرار دهم و این ضرر بود برای ما!

مصاحبه با محقق طباطبایی،المحقق الطباطبایی فی ذکراه السنویه الأولی ج۳ص۱۱۹۳

در حدیث دیگران

خوشتر آن باشد که سر دلبران
گفته آید در حدیث دیگران[1]

فکـر نمی‌کـردم در عصـر طغیـان مادی‌گـری، و غلبـه سـرعت و سـطحی‌نگری در نگارش کتب و مقـالات؛ مـردی در قد و قامت یـک امت بپا خیزد و چنیـن کتاب جلیل القـدری مثـل الغدیـر را تدویـن کنـد که اگر همه علمای راسـخ بـا هم جمع شـوند نمی‌توانند نظیـرش را تألیف کنند.
(عراق/ ۱۳۷۵/ علاء الدین خروفه)[2]

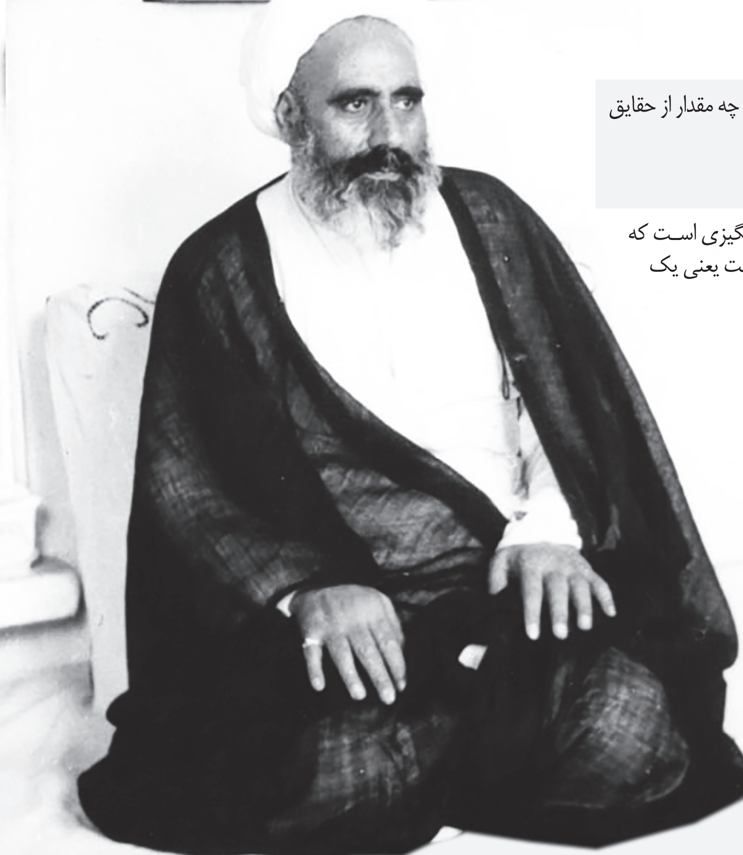
الغدیـر شـما در زمـان مناسـبی به دسـتم رسـید، زیـرا من هم اکنون سـرگرم تحقیق و تألیف در بخش‌هایی از مسـائل اسـلامی هسـتم. از ایـن رو برای من بسـیار اهمیت دارد که اصول اساسـی و آرای درسـت شـیعه اثناعشـری در برابرم روشـن و مسـتند قرار داشـته باشـد. تا دیگر بار، همچون فلان و فلان و دیگر نویسـندگان تازه‌کار، درباره شـیعه، شـتاب‌زده دچار لغزش نشوم.
(دکتر محمد غلاب)[3]



الغدیـر بسـیاری از اوهـام و تخیـلات را از بیـن برد و حقایق بسـیاری کـه ما بدان جاهـل بودیم را بـرای مـا آشـکار سـاخت لازم بـود که این رویـداد، روی دهـد و ما را با حقایق آشـنا سـازد، تا از نو پایه‌هـای افکار و اعتقادات خود را بر مبنای آن اسـتوار سـازیم و از اصل ماجـرا و ماوقع آگاه گردیم.
(حلب/ ۱۹۵۲/ شیخ محمد سعید دحدوح)[4]

علامـه امینـی فردی متعصب نیسـت و از روی هوا و هوس چیزی نمی‌گویـد. بلکه او مرد عالمی اسـت کـه علـم خود را در راه محبـت علی و پیروان او قرار داده اسـت. همچنین نوع گفت‌وگوها و طرح مباحث از سـوی ایشـان بر اسـاس اصل امانتداری و به دور از شـتابزدگی و احساسات است.
(قاهره/ ۱۹۵۲/ محمد غنی عبدالحسن)

دائره‌المعـارف الغدیـر چهـره شـیعه را بر اسـاس منابع متقـن و غیرمحرف نشـان می‌دهد.تصویر صحیحـی که باید اهل سـنت از شـیعه داشـته باشـد.این کتـاب باعث اتحاد صفوف مسـلمین و تقریب میان ایشـان خواهـد بود.
(قاهره/ ۱۹۵۲/ عادل غضبان)



شایسته است کتاب الغدیر و بحث‌هایی که در آن وجود دارد به اطلاع همه مسلمانان برسد تا معلوم شود که چه مقدار از حقایق پنهان شده و چه مقدار کوتاهی از مورخان سر زده است.
حلب/ ۱۹۵۳/ عبدالرحمن الکیالی)

کتـاب الغدیـر مجموعـه نـادری در علـوم و فنون مختلـف چون تاریـخ و تراجم و بـاغ روح افزا و سـحرانگیزی اسـت که ظرافت‌هـای ادبـی در آن بـه خوبـی مشـاهده می‌شـود. و اصلا باید گفت که این کتـاب بالاتر از اینها اسـت یعنی یک دائره المعارف ارزشـمند است.
(بغداد/المحامی توفیق الفکیکی)

به خدا سوگند! اگر برای شیعه در قرن چهاردهم هجری نمی‌بود جز امینی بزرگ و الغدیرش و مرحوم سید محسن امیـن و اعیـان الشیعـه‌اش و علامه کبیر شیخ آقابزرگ و الذریعه‌اش در نظر خردمنـدان، همین مردان دین برای خدمت به علم، اجتماع و هدایت افکار کافی بودند.
(استاد یوسف اسعد داغر)[5]

پی‌نوشت‌ها:
۱. برگرفته از جلد اول موسوعه الغدیر،ج ۱، ص ۲۹۶ تا ۳۰۶
۲. فارغ‌التحصیل دانشگاه الازهر مصر و از قضات محاکم شرعی عراق
۳. فیلسوف مصری و استاد دانشگاه الازهر
۴. روحانی نویسنده و امام جمعه حلب
۵. دانشمند مسیحی

غروب غدیر ناطق

اشاره:

۲۸ ربیع الثانی ۱۳۹۰ هـ ق مطابق با ۱۲ تیرماه ۱۳۴۹ هـ ش/ جمعه/ تهران؛ نزدیک ظهر که می‌شود با آبِ مخلوط به تربت سیدالشهداء لب‌تر می‌کند بعد رضا را صدا می‌زند تا برایش دعای عدیله را بخواند، عدیله که تمام می‌شود از مناجات خمس عشر مناجات المتوسلین و مناجات المعتصمین را انتخاب می‌کند. فرزند می‌خواند و پدر زیر لب همراهی می‌کند. آرام آرام، آسمان چشمهایش بارانی می‌شود و بعد لب‌هایش به سختی تکان می‌خورند: اللهم ان هذه سکرات الموت قد حلت فاقبل الی بوجهک الکریم، واعنی علی نفسی بما تعیین به الصالحین علی انفسهم... غدیر ناطق آرام می‌شود.

آنچه تقدیم محضرتان می‌شود متن وصیت‌نامه‌یی است که علامه امینی ۳ سال پیش از وفات مکتوب کرده‌اند. متن عینا مطابق نسخه استنساخ شده توسط حضرت آیت الله محقق طباطبایی در اینجا درج شده است. لازم به تذکر است بخشی از وصیتنامه که به صورت سه نقطه آمده است مربوط به وصیت‌های مالی بوده که به جهت اختصار حذف شده است. علاقمندان برای مطالعه اصل این وصیتنامه به بخش اسناد از جلد سوم یادنامه آیت الله محقق طباطبایی با عنوان «المحقق الطباطبایی فی ذکراه السنویه الأولی» مراجعه فرمایند.

بسم الله الرحمن الرحیم
۱۳۴۶/۲/۱۸
۲۸ محرم ۱۳۸۷

احمدالله و اشکره علی نعمائه و الصلوة علی سید المرسلین و آله الطاهرین و بعد هذا ما أوصی به عبدالحسین الامینی النجفی و هو یشهد أن لا اله الا الله وحده لا شریک له إلها واحدا فردا حیا قیوما، و یشهد أن محمدا عبده و رسوله ارسله بالهدی و دین الحق لیظهره علی الدین کله و لو کره المشرکون و یشهد ان ما جاء به صلی الله علیه و آله حق و أن الکتاب و السنة و الصراط و المیزان و الحساب والحشر و النشر و الجنة و النار حق لا ریب فیها و ان الله یبعث من فی القبور و الیه النشور و یشهد ان علیا امیرالمؤمنین حجة الله و خلیفة رسوله و ان الأئمة من ولده کلمه التقوی و أعلام الهدی و العروة الوثقی و الحجة علی أهل الدنیا صلوات الله و سلامه علیهم أجمعین.

وصی خود نمودم در حال صحت و اختیار و شعور دو پسر عزیز و فاضل خودم جنابان آقا شیخ محمد هادی و آقای شیخ محمد رضا را که پس از وفات و انتقالم بجوار حضرت پروردگار مهربان موارد مفصله ذیل را چنانچه نوشته می‌شود معمول داشته و انجام داده و جابجا نمایند:

۱. اثاثیه و مخلفاتی که در منزل طهران دارم کائنا ما کان قسمتی از آن مال طلق شخصی بانو اشرف السادات است و آنچه راجع به من است پنج هزار تومان از آن بابت طلب ایشان یعنی بانو اشرف‌السادات به ایشان بپردازند و بقیه را مصالحه کرده به نور چشمی احمدآقا و محمد آقا و بقیه اولادم ابدا حقی در او ندارند و باید تحویل مادرشان بوده و مادر ایشان قیم شرعی ایشان است و اولاد خودم را خاصه نورچشمان آقا هادی و حاج آقا رضا را اکیدا وصیت می‌نمایم که هرچه توانند احترام علویه اشرف السادات را مرعی داشته و با کمال ادب و حسن معامله با او و اولادش رفتار نمایند و ایشان را وسیله اتصال با حضرت ختمی مرتبت شمرده و هرچه میسور شود به ایشان رسیدگی نمایند که موجب فرح و سرورِ روح من و رضای حضرت صدیقه طاهره سلام الله علیها است.

۲. هـر چـه از اثاثیـه و مخلفـات و کتـاب در نجـف اشـرف دارم بالمصالحه الشـرعیه راجع به آقا هـادی و حاج آقا رضـا و آقا صادق و خواهران ایشـان می‌باشـد و نور دیدگانم احمـد و محمـد و خانـم مادرشـان اصـلا حقـی در او ندارند و باید علی ما فرض الله در میان اولاد نجفم قسـمت شـود.
۳. منـزل سـکنی کـه در نجـف اشـرف دارم چـون عمده قسـمت از وجهش از مال کتابخانه پرداخته شـده تمـام خانه را به اسـم کتابخانه ثبت کنند و از مسـتقلات کتابخانه محسـوب گـردد بـه شـرط اینکه مدیـر کتابخانه از اولادم و بقیه اولاد ذکورم نسـلا بعد نسـل در او سـاکن بـوده و از کتابخانه تحفظ نمایند.
۴. منزلـی کـه در تهـران دارم ملـک طلـق خاص خودم اسـت آن و تمامی مجلدات الغدیر که در تهران موجود اسـت یا دوره کامل یا مفردات مجلـدات پس از تخریج مصارف آینده میان تمام ورثه پنج پسـر و سـه دختر علی ما فرض الله تقسـیم شـود و تمام ثمن بدون تنصیف به علویه اشـرف السـادات باید داده شـود.
و تفصیل مصارف به این قرار است:
مخارج دفن و کفن و مجلس فاتحه به صورت عادی دو سال نماز و دو ماه روزه استیجاری.
اطعام چهل نفر از سادات، و وحدت مجلس شرط نیست.
ده سال برای زیارت نایب گرفته شود که به کربلا رفته و به جای آورد.
ده سال برای حضرت صدیقه سلام الله علیها آقامه عزا به نام آن بی بی عالم شود در یکی از دو جمادی
[...]
۵. اولاد خـود را وصیـت می‌نمایـم حتـی الامـکان از جوار مولی امیرالمؤمنین علیه السـلام دور نشـده و تا زنده هسـتند خدمت آن بزرگوار را فرض خودشـان شـمرده و با جان و دل آنچـه تواننـد خدمـت کننـد و از کتابخانه مبارکه امام علیه السـلام نگهـداری نمایند تا زحمات تباه نبـوده و بی نتیجه نگردد.
۶. اگـر أجـل در خـارج نجـف اشـرف مـرا درک نمـود از اولاد و رفقـای خـود تقاضا می‌نمایـم که هرچه تواننـد فعالیت کنند که جنازه من نقل به آسـتان قـدس امیرالمؤمنین نجـف اشـرف بـوده باشـد و ایـن منـت را به من گذاشـته و در حمل جنـازه من کمال همراهی و مسـاعدت و محبت را مصـروف دارنـد و از دعای خیر فراموشـم ننمایند و در مجالـس تعزیـه و توسـل و دعـا یـادی از حقیـر نمایند و هر کسـی که در ذمه حقیر هرگونه حقی داشـته باشـد مرا بخشـیده و عفو نماید.
و در صـورت تحقـق دفـن حقیـر در نجـف اشـرف در سـرداب زمین حمـزه بحر در زاویه کـه الآن اطاق ظهور تصاویر اسـت دفن نماینـد چون این زمین با نفقـه مرحوم حاج سـید رضـا خـان اخوی خریده شـده و ان مرحـوم زیاد طالب بود کـه حقیر در آن خاک مدفون شـوم.
طلب‌هایـی کـه در تمامـی دفاتـر بغلـی خـود از هرکـس دارم و نوشـته شـده کائنا من کان کـم و زیاد همه بـری الذمه بـوده و نباید از احدی طلبی مطالبه شـود و حسـابی با کسـی در میـان نـدارم غیـر از جنـاب دوسـت عزیزم آقای دسـتمالچی حاج کریم آقا و نور چشـمی عزیز ارجمنـدم آقا رضا و هـر دو مورد اعتمادم بـوده و هرچه گویند صحیح و ممضی است.
در خاتمه اولاد و احفاد عزیز خودم و دوستان و علاقه مندان محترم و کافه ذراری آل عصمت را بخدا سپرده و از همه ایشان خداحافظی می‌نمایم.
و آخر کلامی ان الحمد لله رب العالمین و صلی الله علی محمد و آله الطاهرین و السلام علی عباده الصالحین

العبد المذنب العاصی الحقیر الذلیل
عبدالحسین الامینی النجفی

